اصول فلسفه
و
روش رئالیسم

جلد پنجم

طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰.
اصول فلسفه و روش رئالیسم / محمدحسین طباطبائی؛ مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری. ــ [تهران]: صدرا، ۱۳۶۲؟ ــ
ج.: عکس.
ISBN 964 - 5600 - 45 - 6 (دوره)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ISBN 964 - 5600 - 82 - 0 ج. ۱ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ۱۱/۰۰۰ ریال:
ISBN 964 - 5600 - 83 - 9 ج. ۲ (چاپ چهارهم: ۱۳۸۵). ۱۲/۰۰۰ ریال:
ISBN 964 - 5600 - 84 - 7 ج. ۳ (چاپ چهاردم: ۱۳۸۵). ۱۴/۰۰۰ ریال:
ISBN 964 - 5600 - 85 - 5 ج. ۴ (چاپ یازدهم: ۱۳۸۵). ۸/۵۰۰ ریال:
ISBN 964 - 5600 - 86 - 3 ج. ۵ (چاپ دهم: ۱۳۸۵). ۱۱/۰۰۰ ریال:
۱. فلسفه اسلامی. ۲. واقع گرایی. الف. مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ ـ ۱۳۵۸. مقدمه نویس. ب. عنوان.
B ۱۸۱/۱
الف ۳۷۹ ط
۱۳۶۲
کتابخانه ملی ایران ۲۷۰۸ ـ ۶۲ م#

اصول فلسفه و روش رئالیسم (۵)

چاپ دهم: اردیبهشت ۱۳۸۵ مطابق ربیع‌الاول ۱۴۲۷
تعداد: ۲/۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسهٔ چاپ فجر(۱۰۰۱۳۹۵). تلفن: ۳۳۱۱۹۷۹۶
ناشر: انتشارات صدرا (با کسب اجازه از شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید)
کلیهٔ حقوق چاپ و نشر مخصوص ناشر است.

● تهران: خیابان ناصرخسرو، مقابل دارالفنون، کوچهٔ دکتر مسعود. تلفن: ۳۳۹۱۵۱۳۰، دورنگار: ۳۳۱۱۹۷۹۶
● قـــم: خیابان ارم. تلفن: ۷۷۳۱۵۲۲، دورنگار: ۷۷۴۷۳۱۴

شابک دوره: ۶ ـ ۴۵ ـ ۵۶۰۰ ـ ۹۶۴ ISBN: 964-5600-45-6
شابک جلد پنجم: ۳ ـ ۸۶ ـ ۵۶۰۰ ـ ۹۶۴ ISBN: 964-5600-86-3

فهرست مطالب

مقدمه ۹

رمز تأخیر ۹

طرف سخن در این کتاب و هدف اصلی از بحث ۱۱

ارزش علم الهی ۱۱

کشف ناشدنی بودن رموز ماوراء الطبیعه از نظر «لاادریّون» ۱۲

سستی سلوک عقلی از نظر عرفان ۱۲

نظریهٔ اهل حدیث در شناسایی ذات حق ۱۳

پاسخ حکمای اسلامی از اهل حدیث ۱۴

گرایش فلسفی شیعه ۱۷

اشتباه احمد امین و راسل در تفسیر این گرایش ۱۸

حرمت تحقیق و پرسش در نظر اهل حدیث ۱۹

سخن شبلی نعمان ۱۹

سیرهٔ رسول اکرم و خاندانش در مقابل پرسشها ۲۰

سرایت حنبلی گری به جهان تشیع ۲۱

تحقیقی پیرامون حدیث «علیکم بدین العجائز» ۲۱

چهرهٔ جدید حنبلی گری ۲۴

ناتوانی طبیعت از پاسخ به یك سلسله پرسشها ۲۷

نقد سخن راه طی شده ۲۷

رمز دشواری مسائل الهی ۳۲
نقدی بر اقبال لاهوری ۳۳

مقالهٔ چهاردهم: خدای جهان و جهان ۳۵
چرا بشر در جستجوی خدا افتاد؟ ۳۹
سازگاری فطرت با گرایشهای مخالف ۴۱
آیا تحقیق دربارهٔ خدا در امکان بشر است؟ ۴۳
فایدهٔ تحقیق دربارهٔ خدا ۴۴
مادّیت فلسفی و مادّیت اخلاقی ۴۵
اشکالات مادّیین: ۴۶
۱. بی اعتباری مسائل فکری ۴۶
۲. ارزش ادراکات محدود به عمل است ۴۸
۳. قانون علّیت مخصوص محسوسات است ۵۰
۴. اعتقاد به خدا نتیجهٔ جهل است ۵۰
۵. آزمایشهای علمی، خدا را اثبات نمی کند ۵۳
۶. آفریدگار خدا کیست؟ ۵۴
۷. شرور و نابسامانیها دلیل نبودن خداست ۵۵
پاسخ اشکالات ۵۷

جهان آفرینش آفریدگاری دارد ۶۷
مقدمه ۶۷
راههای بشر به سوی خدا: ۶۷
۱. راه دل یا راه فطرت ۶۸
۲. راه حس و علم یا راه طبیعت: ۷۴
۱. تشکیلات و نظامات ۷۴
۲. هدایت و راه یابی ۸۳
۳. حدوث و پیدایش عالم ۹۱
۴. راه عقل یا راه استدلال و فلسفه ۹۱
براهین فلسفی در شکلهای مختلف ۹۶
برهان ارسطی یا ارسطویی (از راه حرکت) ۹۶
دو برهان از فارابی ۹۸

جهان آفرینش آفریدگاری دارد ۱۰۱
طرح صحیح مسألهٔ «خدا» ۱۰۱

تمثیل ۱۰۶
نسبت خدا به جهان ۱۰۷
خدا رقیب طبیعت نیست ۱۱۱

تطبیق و توضیح ۱۱۴
بیان اول برای اثبات سرچشمهٔ هستی (برهان صدرایی) ۱۱۶
مقایسهٔ برهان «آنسلم» و نقض آن ۱۲۵

بیان دوم برای اثبات سرچشمهٔ هستی (برهان سینوی) ۱۲۹
جهان یك واحد است ۱۳۱
نتیجه ۱۳۴

توضیح ۱۳۵
تنبیه و تذکر ۱۳۶

ما خدا را چگونه تصور می کنیم؟ ۱۳۸
نارسایی اندیشه در ادراك خدا ۱۴۱
با ترکیب مفاهیم انتزاعی، خدا را تصور می کنیم ۱۴۲
نتیجه ۱۴۴

خدا یکی است ۱۴۷
قصور سلوك علمی در رفع نیازهای خداشناسی ۱۴۸
سلوك فلسفی و اثبات وحدت ۱۴۸
برهان اول: وحدت عالم دلیل بر وحدت مبدأ عالم است ۱۴۹
برهان دوم: نامحدود بودن ذات باری ۱۵۱
برهان سوم: برهان تمانع ۱۵۳
برهان چهارم: برهان فرجه ۱۵۶
برهان پنجم: وحی انبیاء ۱۵۷
اشکال ۱۶۰
پاسخ ۱۶۱

خدای هستی همهٔ کمالات هستی را دارد ۱۶۳
آیا اندیشهٔ بشری راه به شناخت صفات خدا دارد؟ ۱۶۳
دو راه برای شناخت صفات خدا: ۱۷۴
۱. خود ذات خدا دلیل بر صفات اوست ۱۷۴
۲. مخلوقات آئینهٔ صفات خدا هستند: ۱۷۵
الف. راه فلسفی ۱۷۵
ب. راه کلامی ۱۷۵
نتیجهٔ بحث صفات: ۱۷۵
۱. صفات وجودی برای خدا ثابت است ۱۷۶
۲. صفات عدمی از خدا مسلوب است ۱۷۷
۳. صفات خدا عین ذات است ۱۷۸

اشکال ۱۷۸
پاسخ ۱۷۹
اشاره ۱۸۰

آفرینش جهان ۱۸۱
مسألهٔ حدوث و قدم عالم ۱۸۴
اشکال ۱۸۸
پاسخ ۱۸۹
خلاصه ۱۸۹

کثرت و ترتیب قیاسی اجزای جهان ۱۹۰
عالم طبیعت (ناسوت) ۱۹۱
عالم الوهیّت (لاهوت) ۱۹۱
عالم عقل یا عقول (جبروت) ۱۹۳
عالم ملکوت ۱۹۴
جهان عقل، جهان مثال، جهان ماده ۱۹۵

قضا و قدر ۱۹۷
معنی «قضا و قدر» ۱۹۹
آیا قضا و قدر قابل تغییر است؟ ۲۰۴
نتیجه ۳۰۶

خیر و شر، و سعادت و شقاوت ۳۰۸
پایان جهان ۳۱۱
مسائلی که در این مقاله به ثبوت پیوسته است ۳۱۳

فهرستها ۳۱۵

مقدمه

«مدتی این مثنوی تأخیر شد»

از انتشار جلد سوم اصول فلسفه تا این تاریخ که جلد پنجم آن در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد شانزده سال می‌گذرد. در طول این مدت برخلاف آرزو و انتظار خودم و علی‌رغم تقاضاهای مکرری که از طرف علاقه‌مندان این کتاب ابراز می‌شد این بنده توفیق پاورقی‌نویسی برای جلد چهارم و جلد پنجم پیدا نمی‌کرد.

پاورقیهای جلد پنجم به علل خاصی پیش از پاورقیهای جلد چهارم به پایان رسید. کار جلد چهارم هنوز هم به پایان نرسیده است ولی در دست است و بیش از نیمی از پاورقیها نوشته شده است. با اینکه حق این بود که چاپ این جلد را تا آماده شدن جلد چهارم به تأخیر بیندازیم، نظر به اینکه مطالب این جلد چندان به مطالب جلد چهارم مرتبط نبود از تأخیر آن صرف نظر کردیم.

در خلال این مدت جلدهای اول و دوم و سوم مکرر تجدید طبع شد و این بنده چند اثر دیگر که برخی از آنها فلسفی بود تألیف و منتشر کردم ولی خودم در حیرتم که چرا کار اصول فلسفه همچنان به تأخیر می‌افتاد؟

می گویند ـ و درست می گویند ـ که «اَلْاُمورُ مَرْهونَةٌ بِاَوْقاتِها» یعنی حوادث و پدیده های جهان در گرو وقت و زمان ویژهٔ خویشند، هر پدیده ای زمان مخصوص به خود دارد و جز در آن زمان امکان وجود ندارد.

جهان همچون درختی عظیم و تناور و بارده است و حوادث و پدیده ها میوه های این درخت تناورند، مراحلی باید طی شود و شرایطی باید تغییر کند و مهلتهایی باید بگذرد که میوه از بطن درخت بر دامن شاخ ظاهر شود و مدتی دیگر خواه ناخواه باید سپری شود تا آن میوه برسد و آمادهٔ چیدن گردد.

مادرِ روزگار همواره در کار حادثه زایی است. هر زایشی معلول یك لقاح و یك مهلت و مدت است که ما آن را «زمان بارداری» می نامیم. در این مدت و مهلت اعضا و جوارح کودك خلق و تکمیل می شود و هم در خلال این مدت و مهلت است که غذای مطبوعی به نام «شیر» در پستان مادر تهیه و تدارك می گردد و شرایط زایش و وارد صحنه شدن یك مولود جدید فراهم می شود.

درست است که میان عرضه و احتیاج در دستگاه عظیم خلقت ارتباط مستقیم است و همین که «بخت نو فرزندنو بزاید» طبعاً «خون تبدیل به شیر شیرین می گردد» ولی این تبدیل و تبدلها نتیجهٔ یك سلسله فعل و انفعال های تدریجی است که نیازمند به زمان و مهلت و مدت است. آری:

«مهلتی بایست تا خون شیر شد»

پیوند پدیده ها با زمانی که باید مانند پل از آن عبور کنند و زمانی که باید در بستر آن قرار گیرند و در دامن آن بشکفند آنچنان عمیق است که برای یك فیلسوف تصور دوتایی و جدایی نامیسر است.

در عین حال که هر پدیده ای در گرو وقت و زمان خویش است نقش انسان را در فرمانروایی بر زمان و تسلط او را بر مقدّرات زمان نباید فراموش کرد و نادیده گرفت.

البته آنکه زمام همه چیز در دست قدرت او و همهٔ شرایط و مهلتها و مدتها قائم به ذات اوست و هیچ قید و شرط، خواست او را محدود نمی کند و زمان و مکان و قید و حد و شرط در مرتبهٔ متأخر از اراده و مشیت او قرار دارد ذات لایزال حیّ قیّوم متعال است (سَبَقَ الْاَوْقاتِ کَوْنُهُ، وَ الْعَدَمَ وُجودُهُ، وَ الْاِبْتِداءَ اَزَلُهُ)[۱].

۱. نهج البلاغه عبده، خطبهٔ ۱۷۹.

□

مباحث این جلد کوشش مختصری است دربارهٔ آنچه در اصطلاح حکمای اسلامی «الهیات بالمعنی الاخص» خوانده می شود، یعنی در زمینهٔ شناخت خداوند و صفات و افعال اوست. سعی شده با راهنمایی ادلّهٔ عقلی و براهین فلسفی دربارهٔ ذات الهی و صفات کمالیهٔ آن ذات مقدس و دربارهٔ نحوهٔ انتساب و صدور جهان از او بحث و استدلال شود.

طرف سخن در این جلد نیز ـ مانند سایر مجلّدات ـ مادّیون می باشند، شبهات و اشکالات آنها که همه ناشی از بی‌خبری از حکمت الهی است دفع شده است.

ولی البته هدف اصلی و منحصر، پاسخگویی به مادّیون و دفع شبهات آنها نیست و بنابراین ارزش کتاب منحصراً سلبی نمی باشد. هدف اصلی که به آن ارزش اصیل و اثباتی می بخشد ارائهٔ راه صحیح استدلال عقلی است بر مسائل ماوراء الطبیعه، و به عبارت دیگر ارزش اصلی این کتاب این است که نوعی سلوك عقلی و فکری است در جهان ماوراء الطبیعه.

از نظر حکمای الهی، این علم «باارزش‌ترین علمها دربارهٔ باارزش‌ترین معلومها»[1] است.

در اینکه آن چیزی که این علم مدعی معرفت اوست باارزش ترین معلومات است سخنی نیست؛ چه، معلوم این علم کامل‌ترین وجود یعنی ذات مقدس احدیت است که منبع همهٔ هستیها و سرچشمهٔ همهٔ کمالها و اصل و اساس همهٔ جمالها و جلالها و بهائها و عظمتهاست، بلکه هستی حقیقی منحصراً هستی اوست و «همه هرچه هستند از آن کمترند، که با هستیش نام هستی برند».

هر سخنی هست دربارهٔ ارزش خود این علم[2] است که تا چه اندازه از نظر سلوك

۱. «افضل علم بافضل معلوم» (الهیات شفا).

۲. منظور از این ارزش، مفهوم نسبی آن برای انسان نیست، یعنی منظور این نیست که میزان ارزش معرفت و ایمان به خداوند برای انسان چیست؟ هرچند از این نظر نیز ایمان و معرفت خداوند باارزش ترین معرفتهاست. مسألهٔ ایمان به خدا مسأله‌ای خارج از زندگی نیست، بلکه در بطن زندگی و یکی از سرمایه‌های زندگی است و به قول تولستوی حکیم معروف روسی: «ایمان آن چیزی است که انسان با آن زندگی می کند». منظور ارزش واقع نمایی این علم است.

عقلی و فکری قابل اعتماد و اطمینان است.

مسائل الهی دورترین مسائل از محسوسات و مشهودات است. در این مسائل سخن دربارهٔ آن سوی مرز مادیات است و همین کافی است که گروهی را در اعتبار و ارزش این علم به تردید وادارد.

بگذریم از مادّیون که به بهانهٔ اینکه ماوراء طبیعت را در طبیعت لمس نکرده اند منکر شده اند، دیگران هم که تا این حد منحط فکر نمی کنند چندان به ارزش و اعتبار این علم اعتراف ندارند.

گروهی رموز مربوط به ماوراءالطبیعه را آنچنان مجهول و کشف ناشدنی می‌دانند که مدعی شده اند بشر برای همیشه باید از حل معمای ماوراءالطبیعه چشم بپوشد و نفیاً و اثباتاً از اظهارنظر خودداری نماید. از نظر این گروه، دست عقل کوتاه است و خرمای معرفت بر نخیل. این گروه را در اصطلاح «لاادریّون» و احیاناً «شکّاکان» می خوانند.

گروهی دیگر این راه را رفتنی و این در را گشودنی می دانند ولی پای استدلال را در این راه چوبین و غیرمطمئن، و سلوك عقلی و فکری را غیرمحتاطانه تلقی می نمایند. اینان فقط دل را مرکب خدای و یگانه «رهنورد بادیه پیما» می شمارند و تنها سلوك مطمئن را سلوك قلبی می دانند نه سلوك عقلی. عرفا از این نظر دفاع می کنند.

گروهی دیگر می گویند: «اَیْنَ التُّرابُ وَ رَبُّ الْاَرْبابِ» بشر این موجود خاکی و زمینی کجا و سیر و سلوك عقلی یا قلبی در وادی سهمگین ماوراء حس کجا؟ مسائل الهی همه آسمانی است و خبر آسمان را منحصراً از خود آسمان باید شنید. ما دربارهٔ خدا و صفات ثبوتیّه و سلبیّهٔ خدا و اینکه چه صفتی را می توان به او نسبت داد و چه صفتی را نتوان به او نسبت داد چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. ما واقعاً نمی توانیم با عقل خود بفهمیم که چطور می شود یك موجودی خدا باشد یعنی چیزی او را به وجود نیاورده باشد، و همچنین نمی توانیم با عقل خود بفهمیم که خدا یکی است یا بیش از یکی؟ بسیط است یا مرکّب؟ جسم است یا جسم نیست؟ به نحوی از انحاء عضو و جارحه دارد یا ندارد؟ بر چیزی قرار گرفته است یا نه؟ خواب و بیداری دارد یا نه؟ حرکت و انتقال دارد یا نه؟ همهٔ اینها و امثال اینها مجهولاتی است برای بشر و جز از راه خبر آسمانی نباید عقیده ای در این گونه مسائل اتخاذ کرد. دربارهٔ همه اینها بدون چون و چرا و بدون حق نظر یعنی بدون دخالت دادن منطق و استدلال باید

تسلیم نظر وحی شد.

این گروه معتقدند نظر اسلام و مبنای اسلام در این گونه مسائل بر تسلیم و تعبد است نه بر تحقیق و تفکر، و هرگونه چون و چرایی در این گونه مسائل از نظر اسلامی بدعت و حرام است. اشاعره و حنابله که خود را «اهل الحدیث» می نامند طرفدار این نظریه اند.

ما دربارهٔ نظر مادیین مبنی بر انکار ماوراء طبیعت و همچنین دربارهٔ نظر شکّاکان و لاادریّون که از نظر علمی مسائل ماوراء طبیعت را مجهولاتی حل ناشدنی می دانند، در این مقدمه بحثی نمی کنیم زیرا در خود کتاب، چه در این جلد و چه در مجلّدات دیگر در این باره به قدر کافی بحث شده است.

همچنین دربارهٔ نظر عرفا نیز بحثی نمی کنیم، زیرا نظر عرفا مبنی بر انکار ارزش راه عقل و برهان و استدلال نیست، بلکه بر ترجیح راه دل و سیر و سلوك و تصفیه و تزکیه بر این راه است. از نظر عرفا:

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود　　آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است　　بادهٔ جان را قوامی دیگر است

معرفت استدلالی که حکیم در جستجوی آن است از حدود تصورات و مفاهیم ذهنی و اقناع قوهٔ عاقله تجاوز نمی کند و البته این خود ارزشی بسزا دارد. ولی معرفت افاضی که عارف در جستجوی آن است چیزی از نوع رسیدن و چشیدن است. در معرفت استدلالی، عقل در درون ارضا می شود و قانع می گردد؛ اما در معرفت افاضی علاوه بر ارضاء وجدانی، سراسر وجود بشر به هیجان و شور و حرکت درمی آید و به سوی خدا بالا می رود و به او نزدیك می گردد. این نوع معرفت وجود آدمی را روشن می کند و به او نیرو و جرئت و محبت می دهد، خشوع و رقّت و لطافت می بخشد و بنیاد هستی او را دگرگون می سازد.

به نظر ما سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است، هریك از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال عارف منکر ارزش راه استدلال نیست، لهذا ما در اینجا با این طبقه نیز بحثی نداریم.

آنچه لازم است در این مقدمه دربارهٔ آن بحث شود نظریهٔ اخیر است که به نظریهٔ حنابله و اهل حدیث معروف است، زیرا در باورقیهای این جلد برخلاف سایر

مجلّدات دیگر به حکم ضرورت به آیات و احادیث اسلامی زیاد استدلال شده است، لهذا باید بدانیم نظر واقعی اسلام در این زمینه چیست، خصوصاً با توجه به اینکه نظریهٔ حنابله و اهل حدیث هنوز هم طرفدارانی دارد و برخی از اعاظم محدّثان شیعه در اعصار اخیر صریحاً اظهار می‌دارند که حتی مسألهٔ یگانگی خدا صددرصد یك مسألهٔ آسمانی است، از نظر عقل بشر دلیل کافی ندارد، تنها از راه تعبد به گفتهٔ شارع باید ملتزم شویم که خدا یکی است.

حکمای الهی در پاسخ این گروه می گویند درست است که خبر آسمان را هم از آسمان باید شنید ولی اولاً این نیروی حیرت انگیز به نام «عاقله» که خدای آسمان در سرشت این موجود زمینی به نام «انسان» نهاده است یك عنصر آسمانی است نه زمینی، همچنانکه در احادیث و رد شده که «خداوند سرشت آدمی را از سرشت حیوان و فرشته مرکّب ساخت» و بنابراین مانعی ندارد که پاره‌ای از حقایق آسمانی با این نیروی آسمانی قابل تحقیق باشد. آنچه مسلّم است این است که این نیرو آن قدرت را ندارد که تمام خبرهای آسمانی را کشف کند و به همین دلیل بشر در زندگی خود نیازمند به «وحی» است ولی چنین نیست که این نیرو از تحقیق در برخی مسائل آسمانی از قبیل اصول مسائل مبدأ و معاد به طور کلی ناتوان باشد. اینکه در دین مقدس اسلام تقلید در اصول دین به هیچ‌وجه جایز نیست و منحصراً از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود دلیل بارزی است بر اینکه اسلام مسائل آسمانی را در حدود اصول دین برای عقل انسان قابل تحقیق می‌داند.

ثانیاً در وحی اسلامی، یعنی در قرآن و سنّت، خبرهای آسمانی زیادی در الهیات برای شنیدن هست. هدف وحی اسلامی از گزارش اینهمه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یك سلسله درسها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریك و وادار به شناوری در دریای بیکران معارف الهی نماید، یا اینکه هدف این بوده که یك سلسله مطالب حل ناشدنی و غیر قابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟

مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می شود دو گونه است: برخی از انها یك سلسله دستورالعملهاست که باید بدانها عمل شود تا نتیجه‌ای که از انها در نظر است حاصل گردد. در این گونه مسائل درك و معرفت، تأثیر زیادی ندارد. هدف و منظور در

این مسائل عمل است نه معرفت. تعبد و تسلیم مربوط به این گونه مسائل است[۱].

برخی دیگر یك سلسله مسائل نظری و اعتقادی است مربوط به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبیهٔ او و عوالم قبل از این عالم و بعد از این عالم. در قرآن کریم و کلمات پیشوایان دین، چه به صورت حدیث و چه به صورت ادعیه و چه به صورت احتجاجات و چه به صورت خطبه و خطابه، از این مسائل زیاد آورده شده است.

مثلاً در نهج‌البلاغه در حدود چهل نوبت دربارهٔ این مطالب بحث شده است و بعضی از آن بحثها طولانی است یعنی در حدود دو سه صفحه است. در کافی متجاوز از دویست حدیث در ابواب توحید آمده است که دربارهٔ مسائلی از قبیل اثبات وجود خدا وند، حداقل معرفت، صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت، صفات سلبیه از قبیل جسمیت و تحرك و غیره بحث کرده است. توحید صدوق خود دریایی از معرفت است، در حدود چهارصد و پنجاه صفحه در مسائل مختلف توحیدی بحث کرده است، پنجاه صفحهٔ این کتاب تحت عنوان «التوحید و نفی التشبیه» است، بیست صفحه دربارهٔ علم و قدرت است، دوازده صفحه دربارهٔ صفات ذات و صفات افعال است، سی و هفت صفحه دربارهٔ اسماء الله است، بیست و هفت صفحه در ردّ ثنویّه و زنادقه است، بیست و پنج صفحه دربارهٔ قضا و قدر است، سی و پنج صفحه اختصاص دارد به مباحثات حضرت رضا علیه السلام با اهل ادیان و اصحاب مقالات، و غیر این مباحث. در همهٔ این مباحث نه به شکل القاء یك سلسله مسائل تعبدی، بل به صورت القاء یك سلسله بیانات استدلالی روشنگر و ترتیب صغرا و کبرای منطقی بحث شده است.

در قرآن و نهج‌البلاغه و خطب و احتجاجات و ادعیه مسائلی مطرح شده از قبیل: اطلاق و لاحدّی و احاطهٔ ذاتی و قیّومی خداوند و اینکه و هستی مطلق و نامحدود است، چیستی (ماهیت) ندارد و قید و حد را به هیچ‌وجه در او راه نیست، ذاتی است محدودیت ناپذیر و بی‌مرز، هیچ مکان و زمان از او خالی نیست، هم بر زمان تقدم دارد و هم بر مکان و هم بر عدد، وحدت او وحدت عددی نیست، زمان و مکان و عدد در مرتبهٔ

۱. اگر انسان به راز این گونه مسائل پی ببرد ولی به کار نبندد به نتیجه نمی‌رسد، اما اگر تعبداً و بدون آگاهی از رمزها و فلسفه‌های آنها، آنها را به کار بندد تر مطلوب عایدش می‌گردد، و عالیٰ راز و فلسفهٔ این گونه مسائل از دسترس عقل و اندیشهٔ بشر خارج است. بدیهی است که اگر در این مسائل، معرفت و عمل توأم گردد نتیجهٔ بهتری به دست می‌آید.

متأخر از او یعنی در مرتبهٔ فعل اوست، وجودش مساوی وحدت است، دلیل وجود واجب عین دلیل وحدت اوست، با همه چیز است و در هیچ چیز نیست، با همه چیز است ولی نه به نحو تقارن، و بیرون از هر چیز است ولی نه به نحو انفصال و جدایی، همه چیز از آن اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست، او بسیط است و هیچ گونه جزء برای او فرض نمی‌شود، صفاتش عین ذاتش است، هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، اولیتش عین آخریت و ظهورش عین بطون است، هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد، کلام او عین فعل و ابداع اوست، حد توانایی عقول بر معرفت او چیست، معرفت حق نوعی تجلّی او بر عقول است، سلب جسمیّت و حرکت و سکون و تغییر و مثل و ضد و شبیه و استخدام آلت و استعانت به غیر.

در خود قرآن به سبك استدلالی و برهانی بر برخی مطالب استدلال شده است از قبیل «لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلّااللهُ لَفَسَدَتا»[1] و یا «مَا اتَّخَذَاللهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ اِلهٍ اِذاً لَذَهَبَ کُلُّ اِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ»[2].

دربارهٔ ذات و صفات و اسماء حق، در شرق و در غرب از طرف فلاسفه، عرفا، متکلمین بحثهای استدلالیِ فراوان با سبکهای گوناگون به عمل آمده است، ولی در متون اسلامی یك سبك کاملا ابتکاری و بی‌سابقه عنوان شده است و هم مسائلی طرح شده است که در جهان بی سابقه است. مسائلی که در بالا برشمردیم غالباً از این نوع مسائل است. بعلاوه سبك و روش استدلال با آنچه پیش از اسلام بوده متفاوت است. در دورهٔ اسلام نیز سبك امثال فارابی و بوعلی و ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین که بیشتر یونانی است با سبك و روش صدرالمتألّهین که سرشار است از الهامات قرآن و نهج‌البلاغه و کلمات ائمهٔ اطهار، متفاوت است.

محور استدلالهای امثال فارابی و بوعلی در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیّت و غیره، «وجوب وجود» است یعنی همه چیز از وجوب وجود استنتاج می شود و خود وجوب وجود از یك طریق غیرمستقیم یعنی از یك نوع «برهان انّی» اثبات می‌گردد، از این راه اثبات می‌گردد که بدون فرض واجب‌الوجود وجود ممکنات غیرقابل توجیه است. در این

۱. انبیاء / ۲۲.
۲. مؤمنون / ۹۱.

راه، ذهن هرگز به ملاك وجوب وجود دست نمی‌یابد.

ولی در متون اسلامی بر چیزی دیگر غیر از وجوب وجود تکیه شده است و آن همان چیزی است که ملاك وجوب وجود است یعنی اطلاق و لاحدّی و بی‌مرزی ذات حق، و البته این مطلب خود مبتنی بر اصل دیگری است که اکنون مجال بحث در آن نیست.

به هر حال در متون اسلامی نه تنها در این مسائل به سکوت برگزار نشده است، یك سلسله مسائل در اوج اندیشهٔ بشری طرح شده است که در جهان اندیشه و تفکر سابقه ندارد.

اینها برای چه و به چه منظوری طرح شده است؟ اینها دستورالعمل نیست تا گفته شود وظیفهٔ ما عمل است و بس. اینها یك سلسله مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درك نیست در طرح اینها چه سودی است؟ درست مثل این است که معلمی بر سر کلاس اول ابتدائی مسائل مربوط به دورهٔ دانشگاه را طرح کند و از کودکان درخواست کند که آنچه من می گویم گرچه شما نمی‌فهمید ولی بپذیرید.

در حدیث است که از علیّ بن الحسین علیه‌السلام دربارهٔ توحید پرسش شد، فرمود:

> «خداوند می‌دانست در آخرالزمان گروههایی ژرف‌اندیش خواهند آمد، از این رو «قل هوالله احد» و آیات اول سورهٔ حدید را فرستاد و هرکس سخنی غیر آنها بگوید هلاك شده است»[۱].

نظریات دقیق فلسفی و عرفانی ثابت کرده است که آیات «قل هوالله احد» و آیات اول سورهٔ حدید قلهٔ نهایی توحید و معرفت است.

■

طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمهٔ اطهار و در رأس آنها علی علیه‌السلام سبب شد که عقل شیعی از قدیم‌الایام به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید. در

۱ کافی، ج ۱ / ص ۹۱ و توحید صدوق چاپ مکتبة الصدوق، ص ۲۸۳

میان اهل تسنن گروه معتزله به شیعه نزدیکتر بودند و کم و بیش از عقل فلسفی و استدلالی بهره‌مند بودند ولی چنانکه می‌دانیم مزاج جماعت آنان را نپذیرفت و تقریباً منقرض گشتند. احمد امین مصری در جلد اول ظُهرالاسلام این مطلب را تصدیق می‌کند. وی پس از بحثی دربارهٔ حرکت فلسفی در مصر به وسیلهٔ خلفای فاطمی که شیعه بودند می‌گوید:

«اساساً فلسفه به تشیع بیش از تسنن می‌رسید. در همهٔ زمانها و مکانهایی که تشیع رواج داشته فلسفه رونق گرفته مانند دورهٔ فاطمیان مصر و آل بویه، و حتی در عصر اخیر هم عنایت جهان تشیع به مباحث عقلی بیش از جهان تسنن است. سیدجمال‌الدین اسدابادی که بمایل سعی داشت وقتی که به مصر آمد یك نهضت فلسفی به وجود آورد.»

احمد امین علت گرایش بیشتر شیعه را به مباحث عقلی تمایل شیعه به باطنی گری معرفی می‌کند. احمد امین نمی‌خواهد اعتراف کند که روح عقلی گری را پیشوایان شیعه با طرح مباحثی عمیق در الهیات به وجود آوردند.

برتراند راسل در تاریخ فلسفهٔ غرب تمایل بیشتر شیعه را به این مسائل خصوصیت نژادی ایرانیان می‌داند و همچنانکه مقتضای طبیعت و با عادت اوست به شکل بی‌ادبانه ی این مطلب را ادا می‌کند.

راسل معذور است، او از فلسفهٔ اسلامی چیزی نمی‌داند تا بتواند در ریشه‌های ان اظهارنظر کند. ما در پاسخ طرفداران این نظریه می‌گوییم اولاً نه همهٔ شیعیان ایرانی بودند و نه همهٔ ایرانیان شیعه بودند. آیا محدثین شیعه از قبیل کلینی و صدوق و محمد بن ابی‌طالب طبرسی که مسائل توحید را در کتب خود طرح کردند ایرانی بودند اما محدثین اهل تسنن از قبیل محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجّاج نیشابوری و ابوداوود سجستانی که بویی از این سخنان در آثارشان یافت نمی‌شود ایرانی نبودند؟ آیا سیدرضی جامع نهج‌البلاغه ایرانی بود؟ آیا فاطمیین مصر ایرانی بودند؟ چرا فکر فلسفی به وسیلهٔ خلفای شیعهٔ فاطمی احیا می‌شود و با سقوط انها می‌میرد و بار دیگر به وسیلهٔ یك سید شیعهٔ ایرانی احیا می‌گردد؟

در صدر اسلام در میان عامّه دو جریان متضاد از نظر تدبر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی قرآن و سنت پدید امد، عده ای به نام «اهل حدیث» که معلوماتشان در

حدود نقل و روایت احادیث بود، و در رأس آنها حنابله، هرگونه بحث و تعمق و تجزیه و تحلیل در این مسائل را ناروا می شمردند، ولی معتزله اجتهاد و استنباطشان این بود که باید در عمق این مسائل وارد شد و تجزیه و تحلیل کرد.

سفیان بن عیینه یکی از فقهای جماعت است، گفته است:

«هرچه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد نباید تفسیر کرد و درباره اش بحث نمود. تفسیر این گونه آیات، تلاوت آنها و سکوت دربارهٔ آنهاست.»

دربارهٔ مالك بن انس، یکی از فقهای چهارگانهٔ عامّه، نوشته اند:

«شخصی از مالك دربارهٔ آیهٔ «اَلرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی»[1] سؤال کرد، وی آنچنان خشمناك گشت که هرگز آنچنان خشمناك دیده نشده بود، عرق بر چهره اش نشست، جمع حاضر همه سرها را پایین افکندند، پس از چند لحظه مالك سر برداشت و گفت: کیفیت نامعلوم، و استواء خداوند بر عرش معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است.»

مالك آنگاه خطاب به پرسش کننده گفت: «تو که چنین پرسشهایی می نمایی می ترسم گمراه باشی». سپس فرمان داد او را از جلسه خارج کردند.

این جمله: «اَلْکَیْفِیَّةُ مَجْهولَةٌ وَ السُّؤالُ بِدْعَةٌ» ظاهراً جملهٔ شایعی بوده در آن زمان که همهٔ اهل حدیث در پاسخ پرسش کنندگان گستاخ! این گونه مسائل می گفته اند. عین همین جمله از احمد بن حنبل نقل شده است.

شبلی نعمان در جلد اول تاریخ علم کلام می گوید:

«روشهٔ محدثین و فقها این بود که جز با همکیشان خود با اهل هیچ کیش و مذهبی معاشرت نمی کردند و جهت آن یکی این بود که آنها معاشرت با غیر را خوب نمی دانستند و دیگر اینکه در تلاش و جستجوی احادیث و تفحص و تحقیق در نقل و روایت مجال اینکه به کار دیگری پردازند نداشتند و نتیجه این می شد که صدای مخالف مذهب به سمع آنها نمی رسید و اعتراضاتی که علیه اسلام می شد از آن به کلی بی خبر بودند. طرف صحبت و خطاب آنها فقط گروه پیروان و معتقدین خود بود و ایشان هم آنچه که به آنها گفته می شد بدون عذر قبول می نمودند. این مردم وقتی

۱ طه / ۵.

که از محدثین می پرسیدند که «خدا وقتی که جسم نیست چگونه بر عرش ممکن ست متمکن باشد؟» در جواب می گفتند: «اَلْکَیْفُ مَجْهُولٌ وَ السُّؤالُ بِدْعَةٌ» کیفیت آن نامعلوم و سؤال هم بدعت است و ان بیچاره ها هم خاموش می نشستند. و لذا برای محدثین برای رفع این ابهام ضروری پیدا نمی شد برخلاف متکلمین، خاصه معتزله که با مردم هر فرقه و مذهبی مراوده داشتند و مخصوصاً با آنها مناظره و مباحثه می کردند و چون جواب تحکمانه و آمرانه در مورد آنها بی نتیجه بود مجبور بودند اصل حقیقت را ظهار دارند و عقدهٔ احمال و ابهام را بگشایند.»[1]

ولی وقتی که به سیرهٔ شخص رسول اکرم و خاندانش مراجعه می کنیم هرگز به چنین جوابهای تحکّم آمیز و امرانه و به اصطلاح «سربالا» برنمی خوریم؛ در هیچ موردی سؤال را محکوم نکرده و بدعت نشمرده و جملهٔ «اَلسُّؤالُ بِدْعَةٌ» را که نشانهٔ ضعف است شعار خود قرار نداده اند. دربارهٔ همان ایهٔ «اَلرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی» و اینکه معنی عرش چیست و استواء بر عرش چه معنی ای دارد مکرر ز ائمهٔ اطهار پرسشهایی شده است و در همهٔ موارد به شرح و توضیح و تفسیر آن پرداخته اند. در توحید صدوق و کافی بابی تحت همین عنوان باز شده و احادیث زیادی نقل شده که در همهٔ آنها از همین موضوع سؤالاتی شده و ائمهٔ اطهار پاسخ گفته اند. از جمله مسائلی که در آیات اول سورهٔ حدید طرح شده است و مطابق حدیثی که از امام سجّاد علیه السلام نقل کردیم ان ایات، خاص ژرف اندیشان است، همین مسأله است. در جلد هشتم تفسیر شریف و گرانقدر المیزان ذیل آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف با الهام از آیات کریمهٔ قرآن و روایاتی که از ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام در این زمینه رسیده است بحثی ژرف و محققانه دربارهٔ همین مطلب صورت گرفته است.

حضرت استادنا الاکرم ادام الله ظلاله در مقدمهٔ آن بحث چنین می فرمایند:

«مردم در شرح امثال این ایات مسلکهای مختلف انتخاب کرده اند. اکثر پیشینیان (از عامّه) برآنند که بحث در این گونه آیات روا نیست، علم اینها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماوراء ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می شمارند. اما عقل برخلاف نظر انها حکم می کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی نماید. آیات قرآن به شدت تمام دعوت می کند به تدبر و

۱ تاریخ علم کلام، ص ۱۱ و ۱۲

تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات خدا به وسیلهٔ تذکر و فکر و نظر و استدلالات عقلی، و روایات متواتر بالمعنی نیز در همین معنی آمده است. معنی ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است امر شود اما خود نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر...»[۱]

آنچه مایهٔ تأسف است این است که در قرون متأخر طرز تفکر اهل حدیث عامّه در میان شیعه هم رسوخ یافت، در شیعه نیز گروهی پیدا شدند که هرگونه تعمق و تفکر در معارف الهی را بدعت و ضلالت شمردند در صورتی که بلاشك این نوعی انحراف از سیرهٔ پاك پیشوایان این مذهب است. البته آنچه در شیعه پدید آمد اولاً عمومیت نداشت و ثانیاً تا آن درجه شدید نبود و نمی‌توانست آن عمومیت یا شدت را که در میان دیگران پیدا شد پیدا کند، اما کم و بیش تا آن اندازه که آزار اهل تحقیق را فراهم کند در اعصار اخیر وجود داشته و دارد. صدرالمتألهین در مقدمهٔ اسفار از همین طبقه می‌نالد آنجا که می‌گوید:

«همانا گرفتار جماعتی تفهم شده‌ایم که حشمسان از دیدن انوار و اسرار حکمت ناتوان است و دیدگانشان مانند دیدگان خفّاش تاب نور را ندارد. اینها تعمق در امور ربّانی و معارف الهی و تدبر در آیات سبحانیّ را بدعت، و هرگونه مخالفت با عقاید عامیانه را ضلالت می‌شمارند گویی امثال حنابله از اهل حدیث‌اند که مسألهٔ واجب و ممکن و قدیم و حادث برایشان از متشابهات است و تفکرشان از حدود احسام و مادیات بالاتر نمی‌رود...»

جمله‌ای به رسول اکرم نسبت داده شده است که:

عَلَیْکُمْ بِدینِ الْعَجائِز.

بر شما باد به دین پیرزنان.

این جمله مستمسکی شده برای منکرین تعمق و تدبر در معارف غیبی و مسائل ماوراء طبیعی.

۱ الحکمة ج ۸ / ص ۱۵۷.

این جمله به صورت حدیث در هیچ کتاب حدیثی شیعه یا سنّی دیده نشده است، معذلك نظر به اینکه با ذائقهٔ کوته‌فکران مو فق آمده است شهرت فراوانی کسب کرده و وسیله‌ای شده برای انکار هرگونه کوششی در این گونه مسائل، و از آن طرف هم عکس‌العملهایی به عنوان توجیه و تأویل این حدیث از طرف طرفداران تحقیق در معارف الهی ابراز شده است. عارف معروف، محمود شبستری در گلشن راز در برابر متمسکان به این حدیث عکس‌العمل نشان می‌دهد آنجا که می‌گوید:

جهان انِ تو و تو مانده عاجز — ز تو محروم‌تر کس دیده هرگز؟!
چو محبوسان به یك منزل نشسته — به دست عجز پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبار — نمی‌داری ز جهل خویشتن عار
دلیران جهان آغشته در خون — تو سرپوشیده ننهی پای بیرون!
چه کردی فهم از «دین العجائز» — که بر خود جهل می‌داری تو جائز؟
اگر مردی برون آی و نظر کن — هر آنچ آید به پیشت زان گذر کن
میاسا یك زمان اندر مراحل — مشو موقوف همراه رواحل
خلیل‌آسا برو حق را طلب کن — شبی را روز و روزی را به شب کن
برو اندر پی خواجه به اسرا — تفرج کن همه ایات کبری
برون آی از سرای امّ هانی — بگو مطلق حدیث «مَن رَآنی»

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز جملهٔ «علیکم بدین العجائز» را توجیه می‌کند، می‌گوید:

«در جملهٔ فوق نظر به تعبد و تسلیم در فروع است نه در اصول، مقصود این است که همچنانکه پیرزنان در اجرای او مر و فرمانها بدون چون و چرا عمل می‌کنند شما نیز چنین کنید؛ مقصود این نیست که سطح افکار و اندیشه‌های شما در خداشناسی برابر با سطح افکار پیرزنان باشد که مثلاً خداوند را به صورت یك قلمبه نور در بالای آسمانها تصور می‌کنند و به او شکل انسانی می‌دهند و خداوند را به همهٔ چیزهایی که قرآن او را از آنها تنزیه می‌کند توصیف می‌کنند [نقل به مضمون].»

مولوی این حدیث را به نحوی دیگر توجیه می‌کند. او توجهش به مادهٔ «عجز» است، می‌گوید مقصود این است که در راه او شکستگی و مسکنت را پیشه کنید که در

آن کوی، شکستگی می‌خرند و بس و بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است؛ می‌گوید:

خرّم آن کو عجز و حیرت قوت اوست — در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست
هم در اول عجز خود را او بدید — مرده شد «دین عجائز» برگزید
چون زلیخا یوسفی بر وی بتافت — از عجوزی در جوانی راه یافت
زندگی در مردن و در محنت است — آب حیوان در درون ظلمت است

حقیقت این است که این جمله انتسابش به رسول اکرم ثابت نیست تا نوبت به بحث در مفهوم و معنی‌اش برسد. مرحوم میرزای قمی اعلی‌الله مقامه در جلد دوم قوانین‌الاصول بحثی دربارهٔ جواز و عدم جواز تقلید در اصول دین عنوان کرده است، یکی از ادلّهٔ طرفداران تقلید و تعبد در اصول دین را همین حدیث می‌داند ولی خودش می‌فرماید:

«حدیث بودن این جمله مسلّم نیست و گفته‌اند کلام سفیان ثوری فقیه و صوفی معروف عامی است. گویند عمرو بن عبید معتزلی دربارهٔ عقیدهٔ معروف معتزله دربارهٔ «منزلةٌ بینَ المنزلتین» سخن می‌گفت، پیرزنی با تلاوت یك آیه قرآن به او جواب داد، سفیان ثوری که حاضر [در] جلسه بود گفت: عَلَیْکُمْ بِدینِ الْعجائز.»

بعلاوه کسانی که این جمله را به صورت حدیث نقل کرده‌اند داستانی نیز نقل کرده‌اند که روشن می‌کند مفهوم آن جمله نه آن چیزی است که حنابله و اهل حدیث می‌گویند و نه آن چیزی که محمد لاهیجی و یا مولوی به عنوان توجیه بیان کرده‌اند.

داستان این است که پیغمبر اکرم صلّی‌الله علیه و آله و سلّم با اصحاب خویش بر پیرزنی گذشت که با چرخ دستی نخریسی می‌کرد، از او پرسید خدا را به چه دلیل شناختی؟ پیرزن دستش را که به دستهٔ چرخ بود و چرخ را به سرعت می‌گرداند از دستهٔ چرخ برداشت و طبعاً چرخ پس از چند لحظه متوقف شد، پیرزن گفت: به این دلیل؛ همچنانکه این چرخ را دستی می‌باید که آن را به گردش آورد چرخ عظیم جهان را نیز که همواره در گردش است دستی مقتدر می‌گرداند. در این وقت بود که رسول اکرم فرمود: «عَلَیْکُمْ بِدینِ الْعَجائز».

بنا بر این نقل، آن پیرزن برهان محرك اول ارسطویی را با فطرت صاف و زبان

سادهٔ خود بیان کرده است و به وجهی همان راه ابراهیمی را رفته که:

فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي، فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي، فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّالِّينَ، فَلَمّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ، فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ[1].

نظامی در همین مضمون می‌گوید:

از آن چرخی که گرداند زن پیر　　قیاس چرخ گردنده همی گیر

مطابق این نقل و این بیان، مضمون این جمله با مقصود طرفداران تقلید و تعبد رابطهٔ معکوس دارد، یعنی نوعی دعوت به تحقیق و استدلال و معرفت است نه به تقلید و تعبد و منع تفکر.

در عصر ما مخالفت با تفکر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی رنگ جدیدی به خود گرفته است، رنگ فلسفهٔ حسی.

چنانکه می‌دانیم در اروپا روش حسی و تجربی در شناخت طبیعت بر روش قیاسی پیروز شد. پس از این پیروزی این فکر پیدا شد که روش قیاسی و تعقلی در هیچ جا اعتبار ندارد و تنها فلسفهٔ قابل اعتماد فلسفهٔ حسی است. نتیجهٔ قهری این نظریه این شد که الهیات به سبب خارج بودن از دسترسی حس و تجربه، مشکوک و مجهول و غیرقابل تحقیق اعلام شود و برخی آنها را یکسره انکار کنند. این جریانی بود که در جهان غرب رخ داد.

در جهان اسلام سابقهٔ موج مخالفت با هرگونه تفکر و تعمق از طرف اهل حدیث از یك طرف، موفقیتهای پی‌درپی روش حسی در شناخت طبیعت از طرف دیگر، و دشواری تعمق و حل مسائل فلسفی از جانب سوم، گروهی از نویسندگان مسلمان را سخت به هیجان آورد و موجب پیدایش یك نظریهٔ تلفیقی در میان آنها شد مبنی بر

۱. انعام / ۷۶ـ۷۹.

اینکه الهیات قابل تحقیق است ولی در الهیات نیز منحصراً لازم است از روش حسی و تجربی که برای شناخت طبیعت مورد استفاده قرار می گیرد استفاده کرد. این دسته مدعی شدند که از نظر قرآن تنها راه شناخت خداوند مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است و هر راهی غیر این راه بیهوده است، زیرا قرآن در سراسر آیات خود در کمال صراحت بشر را به مطالعه در مظاهر طبیعت که جز با روش حسی میسر نیست دعوت کرده است و کلید رمز مبدأ و معاد را در همین نوع مطالعه دانسته است.

فرید وجدی در کتاب علی اطلال المذهب المادی و سیدابوالحسن ندوی در ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین و همچنین نویسندگان اخوان المسلمین مانند سیدقطب و محمد قطب و غیر اینها این نظر را تبلیغ و نظر مخالف را تخطئه می کنند.

ندوی در کتاب خود در فصل «عبور مسلمانان از جاهلیت به اسلام» تحت عنوان «محکمات و بیّنات در الهیات» می گوید:

«پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت بشر آگاه کردند و اطلاعاتی به رایگان در این زمینه ها در اختیار بشر قرار دادند، او را از بحث در این مسائل که مبادی و مقدماتش در اختیار او نیست زیرا این علوم ماوراء حس و طبیعت است بی نیاز ساختند، اما مردم این نعمت را قدر ندانستند و به بحث و فحص در این مسائل که جز گام گذاشتن در منطقه های تاریك و مجهول نیست پرداختند.»[۱]

نظر امثال فرید وجدی و ندوی نوعی «رجعت» حنبلی گری است ولی به صورت مدرن و امروزی و پیوندخورده با فلسفهٔ حسی غربی.

ما دربارهٔ بنیاد فلسفهٔ حسی در مجلدات اصول فلسفه بحث کرده ایم، در اینجا فقط دربارهٔ نکته‌ای که نقطهٔ اتکاء این دسته قرار گرفته اندکی بحث می کنیم.

می گویند قرآن راه شناخت خداوند را منحصراً مطالعهٔ طبیعت با روش حسی دانسته است. شك نیست که قرآن به مطالعهٔ حسی طبیعت دعوت می کند و اصرار فراوانی هم روی این موضوع دارد، ولی آیا قرآن مطالعهٔ طبیعت را برای حل تمام مسائلی که خود طرح کرده است کافی می داند؟! همچنانکه در پاورقیهای این جلد به

۱ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین چاپ چهارم، ص ۹۷

مناسبت بحث از راههای مختلف بشر به سوی خدا گفته‌ایم در قرآن مسائلی از این قبیل طرح شده است:

- لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ (شوری / ۱۱)
- وَلِلّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلیٰ (نحل / ۶۰)
- لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنیٰ (طه / ۸)
- اَلْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ (حشر / ۲۳)
- فَأَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ (بقره / ۱۱۵)
- هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ (حدید / ۳)
- وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر / ۲۱)
- وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ (حدید / ۴)
- یَمْحُواللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتاب (رعد / ۳۹)

و دهها آیات دیگر امثال اینها.

اینها همه مسائلی است مربوط به آنسوی مرز. چگونه ما از راه طبیعت شناسی به معرفت این مسائل نائل می‌گردیم؟ طبیعت‌شناسی قطعاً و مسلّماً ما را به علم و قدرت و حکمت آفرینندهٔ جهان آگاه می‌کند، اما در همین جهت نیز حداکثر این است که ما را واقف می‌سازد به اینکه آفرینندهٔ جهان به کارهایی که در طبیعت انجام می‌دهد آگاه است و بر انها تواناست (أَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیر)[۱] ولی قرآن در این جهت نیز معرفتی بالاتر، از ما می‌خواهد و آن اینکه او بر همه چیز بلااستثنا آگاه است و بر همه چیز بلااستثنا تواناست (وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ[۲]. وَ هُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ[۳]). چگونه از راه مطالعه در مخلوقات که به هر حال محدودند، به علم نامتناهی و قدرت نامتناهی واقف می‌شویم؟

۱. ملک / ۱۴.
۲. انعام / ۱۰۱
۳. مائده / ۱۲۰.

حقیقت این است که مطالعهٔ طبیعت ما را تا مرز ماوراء طبیعت رهبری می کند. این راه جاده ای است که تا مرز ماوراء طبیعت کشیده شده است و در آنجا پایان می یابد و فقط نشانی مبهم از ماوراء طبیعت می دهد.

یعنی حداکثر اثر مطالعهٔ طبیعت این است که بر ما روشن می کند طبیعت مسخّر و مقهور قوه یا قوه های مدیر و مدبر و شاعر است، اما اینکه خود آن قوه از جایی آمده است یا نه؟ آیا ازلی و ابدی است؟ آیا واحد است یا کثیر؟ بسیط است یا متجزّی؟ جامع همهٔ صفات کمال است یا نه؟ علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی؟ آیا قدّوس است و در حد اعلای تنزیه است و هرگونه نقص از او مسلوب است یا نه؟ آیا به هر طرف که برویم و به هر سو که بنگریم به طرف خدا رفته ایم و به سوی او نگریسته ایم؟ آیا او اول همه و آخر همه است؟ اینها و مانند اینها که در قرآن مطرح است پرسشهایی است که پاسخ آنها را مطالعه در طبیعت نمی دهد، پس یا باید بگوییم بشر راهی به درك و معرفت این گونه مسائل ندارد و صرفاً باید در برابر اینها کورکورانه معتقد باشد و یا اگر راهی هست آن راه غیر راه دقت و مطالعه در طبیعت است.

قرآن اینها را به عنوان یك سلسله درسها القا کرده است و از طرف دیگر به تدبر و تفکر در آیات قرآنی امر کرده است و از طرفی هم مطالعهٔ طبیعت برای حل این معماها کافی نیست، پس ناچار راهی دیگر برای فهم این سلسله مسائل هست که مورد تأیید قرآن است.

مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده که معتقد است راه خداشناسی منحصراً همان راه حس و طبیعت است در بحث «توحید» پس از توضیح نارسایی دربارهٔ تاریخ دین و پرستش و نتایج علم و فلسفه و اشاره به اینکه راههای عقلی و فلسفی بیراهه بود و علم امروز که حسی و تجربی است اساس توحید را احیا نمود، می گویند:

«می خواهیم ببینیم علم چگونه توحید را احیا نمود؟ اگر از یك دانشمند بپرسید علم چیست؟ بالاخره خواهد گفت: علم یعنی روابطی که در طبیعت میان علل و معلولهای مشهود وجود دارد. هر محققی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می شود و متفکری که در اوضاع اجتماع غور می نماید هدفی جز این ندارد که اولاً حوادث و

قضایای طبیعت را موشکافی کرده دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشهٔ این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین انها وجود دارد کشف کند. هیچ دانشمندی نیست که کوچک‌ترین شئ یا حادثه‌ای را مستقل و اتفاقی دانسته به یك شئ دیگر یا علتی نسبت ندهد، و بالعکس ضعیف‌ترین عملی را ضایع شده و بی اثر پندارد. بنابراین علم صریحاً یا تلویحاً منکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می باشد... عالِم به تنها معتقد به حقیقت می باشد و دنیا را پوچ و بی اساس نمی پندارد بلکه بقین به وجود یك انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است نیز دارد. علاوه بر این هیچ محققی نیست که اگر در گوشهٔ آزمایشگاه خود روی یك حادثهٔ کوچکی قانونی را کشف نمود ان قانون را در هر جای دیگر طبیعت جاری و ساری نداند و حتی تا آخرین سرحد افلاك و تا قدیم‌ترین روزگار نبرد و اعمال نکند؛ یعنی در واقع حقیقت مکشوف را همه جایی و لایزال می شناسد. بنابر این دانشمند عملاً معتقد است که هیچ چیز طبیعت بی اساس و منشأ نبوده یك نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا حریان دارد. خداپرست چه می گوید؟ او می گوید دنیا دارای مبدأ و اساس بوده یك ناظم واحد ازلی قادری به نام «خدا» بر سراسر ان حکومت می کند. تنها تفاوت در این است که عالِم صحبت از نظم می کند و موحّد، ناظم را اسم می برد. قرآن هم غیر از این چیزی نمی گوید، بلکه خدا را به عنوان کسی معرفی می نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، روز و شب را در پی یکدیگر درمی آورد، دانه و درخت را می شکافد، جسم مرده را تبدیل به وجود زنده و زنده را منقلب به مرده می کند، باران به زمین می‌رساند. در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشرکین به خدایان یا به منبعهای مختلف نسبت می دادند قرآن مربوط و ناشی از یك جا می گیرد...»

البته ما هم معتقدیم که علم جدید کمك فراوانی به توحید و خداشناسی نمود، ما هم معتقدیم گامهای علوم در جهت توحید بوده نه در جهت ضد آن، و نمی توانست جز این باشد؛ اما خدمتی که علوم به توحید نمود از راه «نظام غائی» بود نه «نظام فاعلی» که مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده به آن استناد جسته اند. خدمات علوم به توحید از این راه بود که علوم تا حدود زیادی در دل طبیعت راه یافت و تا هر جا که رفت بیش از پیش به نظم دقیق ساختمان اشیاء و رابطهٔ تشکیلات داخلی اشیاء با یك سلسله هدفهای پیش‌بینی شده پی برد؛ و به عبارت دیگر علوم هر اندازه که بیشتر به راز درونی اشیاء پی برد بیشتر به مسخّر بودن طبیعت و به خود واگذار نبودن آن ایمان و

.ذعان پیدا کرد. هدف قرآن هم از دعوت به مطالعهٔ حسی و تجربی طبیعت از نظر خداشناسی، این است که به مخلوق و مسخّر بودن طبیعت و اینکه قوه ای مافوق قوای طبیعی، طبیعت و قوای طبیعت را اداره و تدبیر می کند پی ببریم و ایمان پیدا کنیم.

مطالعهٔ حسی طبیعت و تفکر در زمین و آسمان و آنچه در آنهاست از نظر توحید و خداشناسی، کیفیت و ماهیتی دارد و حد و رسالتی. کیفیت و چگونگی اش این است که نظامات داخلی اشیاء مورد دقت قرار گیرد تا روشن شود که قوای طبیعت برای تأمین یك سلسله هدفها فعالیت می کنند و میان فاعلها و غایتها رابطهٔ مستقیم برقرار است. اما حد و رسالتش این است که مخلوقیت طبیعت و وجود قوه یا قوایی شاعر و حاکم بر طبیعت را بر ما روشن می کند و بیش از این رسالتی ندارد و نمی تواند داشته باشد. این است که گفتیم راه مطالعهٔ طبیعت از نظر توحید و خداشناسی، جاده ای است که تنها تا مرز ماوراء طبیعت کشیده شده است.

اما نظام فاعلی که مؤلف دانشمند آن کتاب بدان تمسك جسته اند کوچك ترین خدمتی به توحید نکرده و نمی توانسته است بکند. علوم از نظر نظامات فاعلی تنها کاری که می کند این است که به قول شما ثابت می کند که هیچ پدیده ای مستقل و اتفاقی نیست بلکه وابسته به پدیده ها یا پدیده های دیگر است، و هم ثابت می کند که پدیده ها معلول دخالت خدایان و موجودات نامرئی که مشرکین و غیرمشرکین حوادث را بدانها توجیه می کردند نیست، و از این رو ثابت می کند یك نظام متقن علّی و معلولی میان خود پدیده ها حکمفرماست و این رشته از بی نهایت سرچشمه گرفته و تا بی نهایت ادامه دارد. اما کجای این مطلب با توحید ارتباط دارد؟ مگر مادیین که منکر خدا هستند وجود نظام متقن علّی و معلولی را به این صورت انکار دارند؟

آیا خدا که انبیا بدان دعوت کردند یعنی «مجموع نظام غیرمتناهی علت و معلول»؟!

اینکه طبیعت در همه جا یکسان عمل می کند دلیلی جز بر وحدت نوعی عناصر طبیعت نیست و به هیچ وجه بر وجود قوه ای واحد احد صمد بسیط غیرمتجزّی ثابت دائم ازلی قاهر غالب دلالت نمی کند.

آیا این سخن پذیرفته است که وجود موجود واحد ازلی حیّ فعّال علیم قدیر مرید سمیع بصیر مسلّط و قاهر بر طبیعت و خالق و آفرینندهٔ ان از ساخته های فلسفهٔ یونان است و پیغمبران چنین چیزی نگفته اند، بیغمبران امده اند که مردم را به طبیعت دعوت

۳۰ ـــــــ

حدود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم و از وجود و عدم خدا فعلاً صحبت نکنیم در جواب آقایان باید گفت اولاً هیچ پیغمبری (و بنا بر این خود خدا) نخو سته ما خدا را کماهو بشناسیم و وصف کنیم، سهل ،ست که منع هم کرده اند و آنچه را ما بتوانیم وصف یا درك کنیم ناچار از نوع خودمان است پس خدا نیست. بنابراین موقع چنین معرفتی را، فعلاً نباید از خود داشته باشیم. ثانیاً وقتی عقب و جلو رفتن مجهول تفاوت نمی کند چرا برخلاف عادت و معمولی که در همه چیز و همه جا داشته برای هر فعلی فاعلی و برای هر نظمی ناظمی را سراغ می‌دهیم در مورد فاعل کل و ناظم اصلی اینقدر لجاج به خرج دهیم و تکبر و تجاهل نماییم؟! وقتی به قانون احترام می‌گزاریم چرا به قانونگذار بی‌اعتنا باشیم؟!»

عجبا! آیا معنی شناختن خدا که اینهمه بدان تأکید شده این است که چنین تصوری مبهم و نارسا دربارهٔ خدا داشته باشیم؟! آیا معنی اینکه ما خدا را نمی‌توانیم کماهو بشناسیم و به کنه ذات و صفات او احاطه پیدا کنیم این است که در قدم اول لنگ بمانیم تا آنجا که از پاسخ به ساده‌ترین و اولین پرسشها دربارهٔ خدا ناتوان بمانیم و آنگاه عذر ناتوانی خود را به گردن اسلام بگذاریم و بگوییم: اسلام اساساً تفکر و اندیشه دربارهٔ این‌گونه مسائل را تحریم کرده است؟!

هرگاه کسی دربارهٔ خدا بیندیشد و یا به کسی این اندیشه را القا کند که خدا آن موجودی است که جهان را آفریده است، اولین و ساده‌ترین پرسشی که به ذهن می‌آید این است که خدا را کی آفریده است؟ اگر بنا شود در همین جا لنگ بمانیم خداشناسی مفهومی نخواهد داشت. بعلاوه در این صورت چه تفاوتی است میان توحید اسلامی و تثلیث مسیحی از جنبهٔ ناتوانی عقل به پاسخگویی به ساده‌ترین سؤالات؟

بنا بر بیان فوق هرگاه گروه مادیین ایراد و اشکالی را در مورد خدا طرح کنند و از ما بپرسند، ما باید بر روش قدمای اهل حدیث شانه‌ها را بالا بیندازیم و ابروها را درهم کشیم و بگوییم: «اَلسُّؤالُ بِدْعَةٌ»!! روی حنابله سفید.

وانگهی بنا بر منطق گذشته که هر راه دیگر غیر راه علوم حسی و تجربی باطل است و علوم هم تنها کاری که می‌کند این است که نظام بی‌نهایت علت و معلول جهان را به ما می‌شناساند، دیگر «فاعل کل» و «ناظم اصلی» معنی ندارد. بنابراین منطق هرچه هست فعلها و فاعلهاست که در بستر زمان و مکان پشت سر هم و در کنار هم قرار

۳۲ ـــــــ

«جَلَّ جَنابُ الْحَقِّ عَنْ اَنْ یَکونَ شَریعَةً لِکُلِّ وارِدٍ اَوْیَطَّلِعَ عَلَیْهِ اِلّا واحِدٌ بَعْدَ واحِدٍ.»

می گویند ـ و درست می گویند ـ اشکال مسائل ماوراء الطبیعی در مرحلهٔ تصور است نه در مرحلهٔ تصدیق، یعنی عمده این است که ذهن بتواند تصور صحیحی از آن معانی پیدا کند، و پس از آنکه چنین توفیقی یافت تصدیق کردن آنها بسی آسان است برخلاف سایر علوم که تصور معانی و مفاهیم آنها آسان است و هر مشکلی هست در مرحلهٔ تصدیق و اثبات است.

و هم از این جهت است که ورود در این فن را جز برای افرادی خاص روا نمی شمارند. اندیشه‌ای به وسعت اقیانوس و قریحه‌ای به لطافت نسیم صبحگاهی باید تا فی‌المثل محتوای قاعدهٔ «بسیط الحقیقه» را در خود جای دهد بدون آنکه آسیبی بخورد یا آسیبی به مظروف خویش برساند.

از این رو اکثر اشتباهاتی که رخ می‌دهد از نرسیدن به مدعا و خوب تصور نکردن است.

چنانکه می‌دانیم در قرون اخیر که عموم ارزشهای علمی و فلسفی متزلزل گشت و دگرگونیهایی در جهان علم رخ داد موجی در جهت مادیگری پیدا شد. دربارهٔ علل این موج، سخنهاست. این بنده رساله‌ای تحت عنوان علل گرایش به مادّیگری تألیف کرده است که هم اکنون زیر چاپ است. به عقیدهٔ این بنده گرایشهایی که در دو سه قرن اخیر در جهان غرب به سوی مادّیگری شد علل گوناگونی دارد، یکی از آن علل نارساییهای مفاهیم فلسفی غرب بوده است. در آن رساله شواهدی بر این مطلب آورده شده است.

قبلاً در نظر داشتم در این مقدمه فصل مشبعی در این موضوع بحث کنم و مخصوصاً یادداشت کرده بودم که برخی شواهد را که در آن رساله ذکر نکرده ام در این مقدمه به تفصیل دربارهٔ آنها بحث کنم، اما اکنون می بینم مقدمه بیش از حد تناسب، طولانی می‌شود.

برای بنده بسیار روشن است که افرادی که تصور صحیح از این مسائل داشته باشند مخصوصاً از جنبهٔ الهیات اسلامی، بسیار بسیار کم‌اند. مرحوم دکتر محمد اقبال پاکستانی به حق مردی است متفکر و اندیشمند، ولی این مرد بزرگ با فلسفهٔ اسلامی

اشنا نبوده است، کتابی تألیف کرده به نام سیر فلسفه در ایران که به هر چیزی دیگر از «سیر فلسفه در ایران» شبیه‌تر است.

این مرد بزرگ در مجموعه‌ای که از او به نام احیای فکر دینی در اسلام ترجمه و چاپ شده است مقاله ای دارد تحت عنوان «محك فلسفی تجلّیات تجربهٔ دینی». در آن مقاله برخی بر هین فلسفی بر اثبات خدا ز آن جمله برهان معروف وجوب و امکان ـ و به تعبیر آن کتاب «برهان جهان شناختی» ـ و دیگر برهان اتقان صنع و به تعبیر آن کتاب «برهان هدف شناختی» را انتقاد می کند.

تأمل در بیانات اقبال می‌رساند که وی تصور صحیحی از این مسائل نداشته است و مخصوصاً از مفهوم اسلامی اینها هیچ‌گونه آگاه نبوده است.

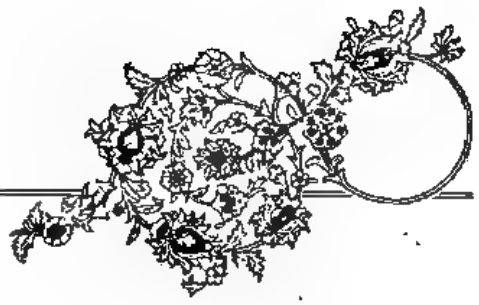
همچنین برتراند راسل مناظره‌ای دربارهٔ «وجود خدا» با یك فیلسوف الهی مسیحی به نام کاپلستون دارد که در سال ۱۹۴۸ میلادی میان آندو صورت گرفته است و از رادیو بی بی سی انگلستان پخش شده و در مجموعه ای از مقالات وی به نام عرفان و منطق به فارسی ترجمه شده است.

آنچه در آن مناظره دیده می شود دلیل روشن دیگری است بر نارسایی مفاهیم فلسفهٔ غربی در مسائل الهی.

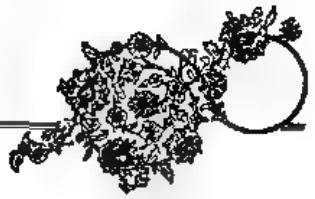
اینجانب مایل بود هم مقالهٔ اقبال و هم مناظرهٔ راسل و کاپلستون را در این مقدمه طرح کند و نارساییهای آنها را روشن نماید، ولی نظر به اینکه بحث و انتقاد آنها مستلزم این است که لااقل برابر با این مقدمه اطالهٔ سخن نماید آن را به وقت دیگر و جای دیگر موکول می نماید.

قلهك، بیست و یکم تیرماه ۱۳۵۰ شمسی
مطابق نوزدهم جمادی‌الاولی ۱۳۹۱ قمری
مرتضی مطهری

مقالهٔ چهاردهم



خدای جهان و جهان



کسی که جملهٔ فوق را شنیده و متوجه می‌شود که ما درصدد بحث از چنین موضوعی هستیم طبعاً از خود می‌پرسد که:

۱. چرا باید از خدای جهان بحث کرد[۱]؟

۲. آیا این بحث صحیح و رواست؟

۳. فایدهٔ این بحث چیست؟

۱. در «تاریخ ادیان» این مسأله طرح می‌شود که علت پیدایش مفاهیم دینی که در رأس آنها مفهوم «خدا» است چیست؟ چطور شد که بشر به این مفهوم توجه کرد و به دنبال آن یك سلسله سنن و اعمال که فوق‌العاده برای آنها اهمیت قائل است انجام داد؟ این پرسش در واقع متوجه این جهت است که بشر در طول تاریخ خود چرا به اندیشهٔ خدا افتاده و به جستجوی خدا پرداخته است؟ چه عامل و انگیزه ای بشر را به سوی مفاهیم «خدا» و «دین» و «پرستش» سوق داده است؟ آیا آن عامل، عقلانی و منطقی است یا روانی و یا اجتماعی؟ و اگر روانی است آیا ناشی از یك تمایل فطری و ذاتی است و یا نوعی عکس‌العمل است که روح در برابر برخی پیشامدها انجام داده و می‌دهد؟

می گوییم آنچه مسلّم است این است که از روزی که تاریخ بشری بیان می دهد و یا با کنجکاویهای علمی از روزگارهای ماقبل التاریخ به دست می آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و

چنانکه می دانیم مسائل بسیاری هست که از قدیم ترین دورانها مورد توجه بشر بوده است از قبیل مسألهٔ علیت و معلولیت عامّه و همچنین علیت و معلولیتهای خاصه از قبیل تأثیر فلان دارو در علاج فلان بیماری و تأثیر زمین و خورشید و ماه در خسوف و کسوف و امثال اینها.

این گونه مسائل، عامل عقلانی و منطقی داشته اند یعنی طبیعت عقلانی و استعداد فکری بشر بوده است که او را متوجه این گونه مسائل کرده است. این گونه مسائل در روان شناسی یا جامعه شناسی جای خالی ندارند یعنی جای این نیست که گفته شود چه عامل خارجی سبب شد که در فکر بشر این معانی پیدا شود؟ زیرا مقتضای طبیعت فکری بشر این است که منطقاً یك سلسله مسائل را بپذیرد. احیاناً ممکن است آنچه بشر قرنها آن را پذیرفته است خطا و ناصواب باشد و در عین حال عامل آن فکر ناصواب، استعداد منطقی و عقلانی بشر باشد. مثلاً فلکیّات قدیم و پاره ای از طبیعیات، خطا و ناصواب بود، ولی عاملی که بشر را به سوی همین فکر ناصواب سوق داده است جز استعداد منطقی و عقلانی و فکری او نبوده است.

اما پاره ای از مسائل هست که قطعاً چیز دیگر غیر از استعداد عقلانی و منطقی بشر در گرایش او به آنها تأثیر داشته است مانند اعتقاد به نحوست بعضی چیزها. در میان بسیاری از مردم جهان اعتقاد به نحوست «۱۳» وجود دارد. قطعاً عامل دیگری غیر از استعداد عقلانی و منطقی در پیدایش این اعتقاد تأثیر داشته است زیرا از نظر عقل و منطق کوچك ترین تفاوتی میان عدد ۱۳ و سایر اعداد نیست که لااقل احتمال داده شود این تفاوت منشأ خطای فکر و منطق بشر شده است

در این گونه مسائل است که باید به دنبال علت پیدایش آنها و رواج آنها رفت و آن علتها را که خارج از حوزهٔ عقل و منطق بشر است کشف کرد، و در زمینهٔ این گونه عقاید است که می توان فرضیه هایی ابراز داشت برخلاف مسائلی که زمینهٔ عقلانی و منطقی دارند. در زمینهٔ این مسائل، انسان بودن انسان و استعداد عقلانی و فکری او برای پیدایش آنها کافی است؛ همچنانکه در زمینهٔ مسائلی که با تمایلات فطری و

کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزهٔ اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است، زیرا بشر جهان را در حال اجتماع دیده یك واحد

ذاتی بشر بستگی دارد نیز بحث از علل خارجی و رفتن دنبال فرضیه‌ها برای مبدأ پیدایش آنها کار غلطی است. مثلاً از زمانی که بشر پیدا شده زندگی خانوادگی داشته است و به قول بعضی از دانشمندان پیش از ان که بشر بشر باشد یعنی اجداد حیوانی او نیز زندگی زناشویی داشته‌اند. زندگی زناشویی خواستهٔ طبیعت بشر است.

طبیعت و ساختمان بدنی و روحی بشر برای توجه او به امر زناشویی و مسائل خانوادگی کافی است. پس جای این بحث نیست که چطور شد بشر به فکر زندگی خانوادگی و حیات زناشویی افتاد؟

مفاهیم «خد » و «دین» و «پرستش» اگر با طبیعت عقلانی و منطقی بشر بستگی داشته باشد و یا با تمایلات فطری و ذاتی او مربوط باشد کافی است برای توجه بشر به آنها و گرایش به سوی آنها؛ و اما اگر با هیچیك از آنها بستگی نداشته باشد ناچار باید علتهای خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها جستجو کنیم.

کسانی که ترس یا جهل یا امتیازات طبقاتی یا محرومیتهای اجتماعی یا محرومیتهای جنسی را منشأ پیدایش مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا دانسته‌اند قبلاً چنین فرض کرده‌اند که عامل منطقی و عقلانی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است و اعتقاد به خدا و سایر مفاهیم دینی را از قبیل اعتقاد به نحوست «۱۳» فرض کرده‌اند و آنگاه در مقام توجیه آن برآمده‌اند، و الّا با وجود عامل منطقی یا فطری جای این گونه فرضیه‌ها نیست.

ما فعلاً در بارهٔ تمایل فطری دینی بحث نمی کنیم و آن را به آینده موکول می کنیم، تنها از جنبهٔ عامل منطقی مطلب را در نظر می گیریم.

می گوییم بشر از قدیم‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است و همین کافی است که او را متوجه مبدأ کل کند و لااقل این پرسش را برای او به وجود آورد که آیا همهٔ موجودات و پدیده‌ها از یك مبدأ آفرینش به وجود آمده‌اند یا نه؟

بعلاوه بشر از قدیم‌ترین ایّام، نظامات حیرت‌آور جهان را می‌دیده است، وجود خود را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می کرده است؛ همین کافی بوده است که این

مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزهٔ فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند در مورد مجموعهٔ جهان نیز ثابت می‌باشد؟

چیزی که هست این است که عنایت بشر و فعالیت فکری وی در این بحث روزبه‌روز کمتر می‌شود و حال آنکه در گذشتهٔ زمان روز به‌روز بیشتر بوده است[1] *و*

فکر را در او به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ و منشئی مدبّر و دانا و خودآگاه ناشی می شود یا نه؟

اکنون می گوییم آیا با وجود این عوامل عقلانی و منطقی باز باید در جستجوی یك عامل اجتماعی و یا روانی باشیم؟ مسلّماً همان طوری که در متن امده است: «فرضاً اثبات وجود خدا فطری نباشد اصل بحث از خدا فطری است».

پس دربارهٔ این که بشر چرا از خدا بحث کرده و می کند نباید در جستجوی عامل دیگری غیر از استعداد منطقی و عقلانی بود.

۱. گفتیم که بحث از خدا فطری است.

اینجا یك پرسش پدید می آید و آن اینکه اگر بحث و گفتگو دربارهٔ خدا فطری است چرا همهٔ افراد بشر به این بحث علاقه نشان نمی‌دهند؟ چرا تنها محرومان و بیکاران به این بحث علاقه نشان می دهند؟ چرا هر اندازه که علم و تمدن پیش می‌رود و بشر سرگرمیهای جدی و واقعی پیدا می کند از حرارتش نسبت به این بحث کاسته می شود؟

در گذشته قسمت عمدهٔ سرگرمی بشر را «الهیّات» تشکیل می‌داد، اما امروز یا برای این مسائل جایی در تعلیمات عمومی نیست، و یا هست ولی به مقدار بسیار ناچیزی که نشان دهندهٔ کاهش حرارت بشر در این مسائل است. دکارت که در رأس تحول جدید علمی قرار گرفته است با اینکه یك مرد الهی است تصریح می کند که من فقط قسمت بسیار کمی از وقت خود را صرف الهیات می کنم، عمدهٔ اوقاتم صرف ریاضیات و طبیعیات می شود. بعد از دکارت هرچه گذشته است این علاقه و حرارت کمتر شده تا جایی که در میان بعضی ملتها به صفر رسیده است.

اگر بحث در الهیات فطری می بود با پیشرفت علم و تمدن کاهش نمی‌یافت و احیاناً به صفر نمی‌رسید. پس معلوم می شود علت گرایش بشر به این معانی و مفاهیم

مقارن این جریان نیازمندیهای حیاتی انسان از راه فعالیت علمی و عملی که می کند و دایرهٔ گرفتاری وی روزبه‌روز وسیع‌تر و بارش سنگین‌تر می‌گردد. این نسبت متعاکس پیوسته بوده و می‌باشد. همین تعاکس نسبت را ما خودمان نیز می‌توانیم با وجهی آسان‌تر بیازماییم.

در همین جهان پرجاروجنجال امروزه اگر به افرادی از بشر که نسبتاً فراغتی دارند و نا به واسطهٔ مواجهه با خطرهای هولناك و حوادث سهمگین دستشان از هر وسیله و سببی از اسباب نجات کوتاه می‌شود سری بزنیم خواهیم دید که بهتر و نیکوتر دلدادهٔ این بحث پرده عنایت ذهنی و استعداد فکریشان بیشتر است، و همین افراد همینکه از گوشهٔ فراغت یا از چالهٔ خطر بیرون آمده پای به صحنهٔ کار و کوشش روزانه گذاشته سرگرم تکاپوی زندگی می‌شوند دوباره فراموش کاری را از سر گرفته و سست می‌گردند

چیز دیگر غیر از فطرت ذاتی بشر است.

پاسخ این پرسش این است که اولاً لازمهٔ فطری بودن یك بحث این نیست که همهٔ اوقات همهٔ افراد را بگیرد همچنانکه هیچ علاقهٔ طبیعی دیگر نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یك علاقهٔ فطری است اما جنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود. بلی، در مورد هر علاقهٔ فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند و آن را به عنوان رشتهٔ تخصصی خود انتخاب می‌کنند.

در مورد الهیات نیز افراد مخصوصی در هر زمان پیدا می‌شوند که به این مسائل بیش از هر مسألهٔ دیگر علاقه نشان می‌دهند و تمام اوقات خود ر با رضایت و بهجت کامل صرف این مسائل می‌کنند همچنانکه افراد دیگری پیدا می‌شوند که از روی علاقهٔ کامل تمام اوقات خود را صرف مسائل هنری و زیبایی می‌نمایند.

ثانیاً چون امور مورد علاقهٔ فطری بشر متعدد است، یکی دوتا نیست، طبعاً سرگرمی به بعضی از علائق، از علائق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بوتهٔ فراموشی می‌سپارد. یك نفر دانش آموز تا وقتی که در محیط دانش است با علاقهٔ وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آنها لذت می‌برد، اما همینکه محیط دانش را رها می‌کند و به وطن خود باز می‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و گردشهای دسته‌جمعی و غیره می‌شود علاقهٔ علمی اش کاهش می‌یابد تا جایی که در خود رغبتی

ما می‌دانیم که به یك فرد انسان که از روی غریزهٔ فطری خود از هر علتی بحث می‌کند نمی‌توان گفت استثناءاً در یك مورد، غریزهٔ فطری خود را رها کند.

و اگر گاهی در اثر اشتباه کاری، ذهن وی از این بحث منصرف شده به پرستش ماده بپردازد، غریزهٔ فطری وی در پس پرده به فعالیت خود ادامه داده در موقع فرصت، فرآوردهٔ خود را بیرون خواهد ریخت.

ما با این بیان به این نتیجه می‌رسیم که.

بحث و گفتگو در خدای جهان، فطری انسان است.

و با این نتیجه پاسخ پرسش اول از پرسشهای سه‌گانه که در آغاز سخن گذاشته بودیم روشن می‌شود.

به فکر و مطالعه نمی‌یابد با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یك علاقهٔ فطری و ذاتی است در بشر.

علاقهٔ دینی نیز همین طور است، با شرایط محیط بستگی دارد؛ یعنی بود و نبود موجبات توجه به مادیات در کاهش و افزایش این علاقه تأثیر بسزا دارد.

بعلاوه هر علاقهٔ فطری در عین فطری بودن احتیاج دارد به تذکّر و تنبّه. بود و نبود مذکّرات الهی یعنی اموری که بشر را به خدا و خالق خودش توجه دهد در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است. کدام رغبت طبیعی است در بشر که بود و نبود اموری که بشر را نسبت به آنها یادآوری میکند تأثیر ندارد؟ آیا رغبت به خوراك اینطورا ست؟ یا رغبت جنسی اینطور است؟!

پس بسیار ساده و طبیعی است که گرفتاریها و سرگرمیهای مادی مروز بشر که فراوان و جالب و جاذب است از توجه به بحث و کاوش در امور معنوی بکاهد. ولی این گرفتاریها و سرگرمیها سبب نمی‌شود که علاقهٔ بشر به این مسائل به کلی از میان برود. بشر امروز نیز اگر فراغتی بیابد با عشق و علاقهٔ وافر به سوی این مسائل گرایش پیدا می‌کند. در جهان امروز فکر و کوشش و تعلیم و تعلم و تحقیق و تألیف و سخنرانی دربارهٔ مسائل الهی کم نیست.

در سال دهها هزار کتاب و مقاله از طرف دانشمندان جهان در این موضوعات

و همچنین پاسخ پرسش دوم[1]، زیرا غریزه‌ای فطری که او را ساختمان واقعی موجودی به وجود آورده هیچگاه بیرون از گردشگاه واقعی خود پای نهاده کار نمی‌کند چنانکه محال است گوش به خیال دیدن بیفتد و یا دهان آرزوی شنیدن داشته باشد و همچنین.

اگر فطرت ما راهی برای اثبات یا نفی این موضوع نداشت هرگز این فکر و اندیشه را به خود راه نمی‌داد. پس:

نگارش می‌یابد. آن کتابها و مقاله‌ها از سایر کتابها و مقالات علمی و ادبی اگر خوانندهٔ بیشتری نداشته باشد کمتر هم ندارد.

۱. پرسش دوم این بود: «آیا این بحث صحیح و رواست؟» توهّم ناروا بودن این بحث از آنجا پیدا می‌شود که دستگاه فکری و عقلانی بشر را نسبت به درك این معانی و مفاهیم ناتوان و نارسا بدانیم.

این توهم، هم در میان گروهی از فلاسفه پیدا شده و هم در میان گروهی از متشرّعه. فلاسفهٔ حسی معتقدند که حدود و منطقهٔ فهم و درك بشر محسوسات است، ماوراء منطقهٔ محسوسات از دسترسی فهم بشر خارج است، بشر نه می‌تواند چیزی را دربارهٔ ماوراء منطقهٔ محسوسات بپذیرد و نه می‌تواند نفی کند.

این عده از فلاسفه، هم با فلاسفهٔ الهی اختلاف نظر دارند و هم با فلاسفهٔ مادی؛ زیرا این هر دو دسته برای فکر و ذهن بشر قدرت تحقیق در ماوراء محسوسات (اثباتاً یا نفیاً) قائلند.

برخی از فلاسفه و دانشمندان الهی اروپا نیز کمیت عقل را در میدان مسائل الهی به کلی لنگ دانسته‌اند و راه معرفت را منحصر به الهام و اشراق دانسته‌اند. پاسکال و برگسون از این دسته‌اند.

ما پاسخ فلاسفهٔ حسی را در پاورقیهای جلد اول و جلد دوم این کتاب داده‌ایم. پاسخ این دسته از دانشمندان را نیز از ضمن مباحثی که در مقالات گذشته تحقیق شده است می‌توان دریافت. بعلاوه در آینده نیز دربارهٔ آن بحث خواهد شد.

گروهی از متشرعه نیز معتقدند که عقل بشر از درك حقایق ماوراء الطبیعی قاصر است و در این مسائل مانند مسائل عملی باید متعبد بود. به عقیدهٔ بعضی از این افراد هیچ صفت خدا حتی یگانگی او را نمی‌توان با دلائل عقلی ثابت کرد.

این بحث برای ما صحیح و رواست.

و همچنین فایدهٔ[۱] هر کار اجمالاً اثری است که با انجام یافتن آن پیدا می‌شود و اثر این بحث را انکار نمی‌توان کرد. پس:

می گویند ما از آن جهت می گوییم خدا یکی است که پیغمبر و ائمه گفته‌اند یکی است و لاّ از راه عقل هیچ دلیلی برای یگانگی خدا نداریم. اینها توقیفی بودن اسماءالله را بهانه قرار داده از هرگونه تلاش علمی در معارف الهی خودداری کرده بلکه با آن مخالفت می کنند. این دسته احیاناً در اصطلاح حکمای اسلامی «معطّله» خوانده می شوند زیرا معتقد به تعطیل دستگاه عقلانی در مسائل الهی می باشند و به اصطلاح هرگاه پای بحث و تحقیق این مسائل می‌رسد به عقل فرمان تعطیل و استراحت می‌دهند. این عده نیز به نوبهٔ خود استدلالهایی دارند که اکنون جای بحث و انتقاد از آنها نیست.

اجمالاً در مقام انتقاد از این نظریه در اینجا همین قدر می گوییم که در آثار سلامی که «معطّله» به آنها استناد می کنند نه تنها دستور تعطیل داده نشده است، ترغیب فراوانی دربارهٔ به کار انداختن عقل و فکر در این مسائل به عمل آمده است. در آینده، در همین مقاله، آنجا که دربارهٔ صفات خدا بحث می کنیم نظر معطّله را مفصل نقل و انتقاد خو هیم کرد.

۱. اما فایدهٔ این بحث: اولاً وقتی که یك بحث در قلمرو کاوشهای عقلانی و فکری بشر قرار گرفت پرسش از فایده دربارهٔ آن غلط است، زیرا خودش فایده است و پرسش از فایده برای فایده غلط است. بشر در جهانی زندگی می کند که نه از ابتدای آن آگاه است و نه از انتهای آن و نه از منشأ آن. طبعاً مایل است از ابتدا و انتها و منشأ آن آگاه گردد. خود این آگاهی قطع نظر از هر فایدهٔ دیگر برای او مطلوب است. لزومی ندارد که هر مسألهٔ علمی و نظری یك فایدهٔ عملی داشته باشد.

ثانیاً اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است.

اعتقاد و ایمان به خدا از نظر فردی آرامش دهندهٔ روح و روان و پشتوانهٔ فضائل

این بحث بی‌فایده نیست.

آری، پس از این بیان نوبت سؤال دیگری می‌رسد و آن اینکه: «چرا مادیین از این بحث سرپیچی می‌کنند؟».

باید متذکر شد که: بسیار می‌شود انسان به واسطهٔ افراط و زیاده‌روی در حکم یکی از غرایز خود، سرسپردهٔ همان غریزه شده از اجابت غرایز دیگر سر باز می‌زند[1] مانند عاشقی که زمام هستی خود را به دست عشق داده از همهٔ شؤون

اخلاقی است، و از نظر اجتماعی ضامن قدرت قانون و عدالت و حقوق افراد در برابر یکدیگر است. بحث در فواید ایمان و اعتقاد به خدا از حدود وظیفهٔ این مقاله خارج است.

۱. مادّیت بر دو نوع است: مادّیت فلسفی و مادّیت اخلاقی.

مادیت فلسفی این است که جهان بینی فلسفی کسی مادی باشد یعنی جز ماده و شؤون ماده چیزی را واقعی نداند.

مادیت اخلاقی آن است که کسی اخلاقاً و عملاً مادی باشد یعنی فقط به لذائذ مادی و حیوانی عشق بورزد و جز معشوقها و معبودهای شهوانی نپرستد. اینرو از یکدیگر قابل تفکیک‌اند.

ممکن است کسی از نظر فلسفی مادی باشد ولی از نظر اخلاقی مادی نباشد و به شرافتهای اخلاقی و انسانی عملاً پایبند باشد. این گونه افراد هرچند به ندرت یافت می‌شوند و هرچند طرز کار و عمل آنها منطق صحیحی ندارد ولی احیاناً پیدا می‌شوند. البته میان طرز تفکر مادی و شرافت اخلاقی نوعی تضاد وجود دارد، ولی این تضاد در بعضی از افراد وجود پیدا می‌کند و علل خاصی دارد.

و هم ممکن است کسی از نظر فلسفی طرز تفکر مادی نداشته باشد ولی اخلاقاً و عملاً مادی باشد.

ولی غالباً مادیت اخلاقی منجر به مادیت فلسفی می‌شود؛ یعنی مادیت اخلاقی طبعاً آدمی را به انتخاب مادیت فلسفی متمایل می‌کند. فرو رفتن در شهوات حیوانی سبب می‌شود که انسان برای اینکه عمل خود را نزد وجدان خود و نزد دیگران توجیه

زندگی و مزایای حیات بازمانده و در پاسخ هر اعتراضی که به وی شود پورش و علل تازه‌ای ساز کرده یا معایبی برای زندگی آزاد و عادی اثبات نماید و در مقابل هر پندی که به وی دهند ترانهٔ عاشقانه‌ای سر دهد. در حقیقت هدف و آرمان او تنها سرپوش گذاشتن به روی شاهدبازی خودش می‌باشد. حریفان مادی نیز از این گونه سخنان ساخته و پرداخته بسیار دارند.

۱. می‌گویند: ما با اینهمه خطا و لغزش که در افکار خود داریم چگونه می‌توانیم با چنین وسیله‌ای به نتیجه‌ای درست برسیم[۲] جز اینکه چون پای کنجکاوی علمی

کند تمام معنویات و مخصوصاً سرسلسلهٔ آنها را که اعتقاد به خداست منکر گردد، فلسفهٔ مادی را از این جهت می‌پذیرد که بتواند مادیت اخلاقی خود را معقول جلوه دهد.

بالاتر اینکه شیفتگی به مادیات در طرز تفکر شخص اثر می‌گذارد به طوری که مطلب بر خود شخص مشتبه می‌شود، به این معنی که دستگاه فکری او آنچنان اسیر تمایلات نفسانی می‌شود و مجری بی‌چون و چرای آنها واقع می‌گردد که خود شخص نمی‌فهمد که از آزادی فکر برخوردار نیست.

لهذا می‌بینیم ایرادات و اشکالاتی که مادیین ذکر می‌کنند بیش از آنکه به یك اشکال علمی و فلسفی شبیه باشد به بهانه‌گیری شبیه است. از آنچه در متن تحت عنوان «می‌گویند...» خواهد آمد این مطلب کاملاً روشن می‌شود.

البته در میان اشکالات مادیین احیاناً اشکالاتی پیدا می‌شود که واقعاً ممکن است رابطه‌ای با مادیت اخلاقی نداشته باشد و صرفاً ناشی از طرز تفکر فلسفی آزاد باشد. ما دربارهٔ آن اشکالات به تفصیل بیشتری بحث خواهیم کرد.

۱. این ایراد به خطاپذیری دستگاه فکر بشر مربوط است. خلاصه‌اش این است که فکر بشر خطاپذیر است و آنچه خطاپذیر است قابل اعتماد نیست پس فکر بشر قابل اعتماد نیست. از طرف دیگر بعضی از افکار بشر به وسیلهٔ تجربه قابل تحقیق و رسیدگی است و قابل اعتماد و اطمینان است و بعضی دیگر از افکار بشر قابل تحقیق و رسیدگی به این وسیله نیست، پس هر فکری که قابل تحقیق تجربی است قابل قبول است و هر فکری که چنین نیست قابل قبول نیست. و از سوی دیگر مسائل الهی از نوع افکاری است که قابل بررسی و تحقیق تجربی نیست، پس این گونه مسائل قابل

به حس و تجربه بند است می‌توان نسبت به نتایج آنها اعتماد و اطمینان به دست آورد ولی ماوراء طبیعت دارای این صفت نیست و از قلمرو حس و تجربه کنار است. پس باید گفت راهی به ماوراء طبیعت نداریم.

۲. می‌گویند: چون حواس ما تنها آثاری را (محسوسات) در دنبال تأثیر مادهٔ

قبول و اعتماد نیست.

جواب این است که اولاً این استدلال اگر درست باشد باید نه الهی بود و نه مادی، باید راه لاادریّون را پیش گرفت. مادیین نمی‌توانند با این استدلال به نفع مسلك خود نتیجه بگیرند.

ثانیاً این خود یك استدلال عقلی محض و غیرتجربی است. اگر هیچ استدلال غیرتجربی قابل اعتماد نیست خود این استدلال نیز قابل اعتماد نیست. بدیهی است که استدلالی که شامل بی‌اعتباری خودش باشد قابل اعتماد نمی‌باشد.

ثالثاً ما در جلد دوم اصول فلسفه ثابت کردیم که هر استدلال تجربی متکی بر یك سلسله اصول عقلی خالص غیرتجربی است. اگر بنا بشود هیچ اصلی را که تجربه آن را تأیید نکرده است نپذیریم هیچ اصل تجربی را نیز نباید بپذیریم و باید یکسره راه سوفسطائیان را پیش بگیریم.

رابعاً تجربیات بشر بر حسیات استوار است. خطای حس از خطای عقل کمتر نیست. اگر عقل به واسطهٔ خطاهای استدلال باید غیر قابل اعتماد معرفی شود، حواس نیز باید به واسطهٔ خطاهای بی‌اندازه‌ای که دارند غیر قابل اعتماد اعلام گردند.

حقیقت این است که همان طوری که خطای حواس سبب نمی‌شود انسان از محسوسات حشم بپوشد و به واسطهٔ تکرار و تجربه می‌توان از خطای حس پرهیز کرد، خطای برخی استدلالها نیز سبب نمی‌گردد که انسان به کلی از استدلال عقلی چشم بپوشد و همه را بی‌اعتبار اعلام نماید.

بشر با دقت و ممارست کامل و با به کار بردن احتیاط فراوان در ماده و صورت استدلال، می‌تواند به یك سلسله براهین عقلی یقینی غیرتجربی و غیر قابل تشکیك نائل گردد. عمدهٔ مسائل الهیات در فلسفهٔ اسلامی با چنین براهینی اثبات می‌شود چنانکه بعداً خواهد آمد. و بعداً در متن مقاله نیز به این اشکال پاسخ گفته خواهد شد.

خارجی می‌یابد، هیچ‌گونه واقعیتی را از خارج نمی‌توان به دست آورد[1]، تنها ارزشی که این ادراکات و افکار دارند ارزش عملی است یعنی انسان زندگی خود را

۱. این ایراد از یك طرف به محدود بودن افکار و ادراکات بشر و از طرف دیگر به عدم واقع‌نمایی حواس ارتباط دارد.

نظریهٔ محدود بودن افکار و ادراکات بشر و اینکه عقل انسان کوچك‌تر از این است که بتواند دربارهٔ ماوراء ظواهر و پدیده‌های جزئی بیندیشد منحصر به مادیین نیست، عده‌ای از الهیون نیز چنین عقیده دارند. در میان علمای اسلام افراد زیادی بوده و هستند که بحث علمی را دربارهٔ خدا و ماوراء طبیعت ناروا می‌دانند. ما بعداً آنجا که از «صفات» می‌خواهیم بحث کنیم نظر آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد. برخی الهیون اروپا نیز چنین می‌اندیشند. پاسکال و برگسون و اسپنسر از این دسته‌اند. پاسکال و برگسون خدا را از راه دل جستجو می‌کنند نه از راه عقل و تنها راه دل را معتبر می‌دانند.

پاسکال می‌گوید:

«جهان کره‌ای است که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا نیست. بیکرانی تنها از سوی بزرگی نیست، از سوی خردی نیز بیکران است و انسان به درك بیکرانی توانا نیست، خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی. توانایی انسان تنها به دریافت اموری است که میانهٔ خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانهٔ این دو نهایت است؛ نسبت به عدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت به کل، عدم است. علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام، پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را درمی‌یابد.»*

هرچند نظر پاسکال به بی‌نهایتی جهان از نظر ریاضی است ولی نتیجه‌ای که می‌گیرد اعم است. بعلاوه تصریح می‌کند که: «به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل»**، گواهی عقل را منکر است.

هربرت اسپنسر نیز مدعی است:

* سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۱۳

** سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۱۴

ادامه داده و یا تکمیل کند و جز این از برای ادراك و فکر، ارزشی نیست.
۳. می‌گویند: از قانون علیت و معلولیت که در خداشناسی استعمال می‌شود جز

«حقیقت مطلق ندانستنی است، آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است.»

وی می‌گوید:

«در روزگار ما دین با علم و حکمت معارضه دارد از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخلهٔ ناروا می‌کنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند. ادعای بیجا این است که از امری که برتر از ادراك انسان است یعنی از ذات مطلق سخن می‌رانند.»*

اما مسألهٔ عدم واقع‌نمایی حواس و انحصار وسیلهٔ فهم و ادراك به حواس. خلاصهٔ ایراد این است که رابطهٔ صور ذهنی با واقعیتهای خارجی فقط این اندازه است که این صور معلول برخورد دستگاه حسی با واقعیت خارجی است، اما اینکه این صورْ واقع‌نما باشند و واقعیت خارجی را آنچنانکه هست نشان بدهند و به اصطلاح ارزش نظری داشته باشند خیال محض است.

بلی ارزش عملی دارند، یعنی در عمل می‌توان از آنها بهره برد بدون اینکه بتوان برای اینها ارزش نظری و واقع‌نمایی قائل شد.

از این رو علومی که بشر آنها را برای عمل می‌خواهد مانند طب، فیزیك، شیمی و غیرها اعتبار دارند زیرا می‌توان عملاً از حواس استفاده کرد، اما علوم نظری یعنی علومی که هدف آن علوم کشف حقیقت است و کاری به عمل ندارد، مانند حکمت الهی، اعتبار ندارد.

در این باره نیز در جلد اول و دوم **اصول فلسفه** بحث کرده و اکنون تکرار نمی‌کنیم. اینجا همین‌قدر می‌گوییم این مطلبْ انکار وجود ذهنی به مفهوم فلسفی است و انکار وجود ذهنی به مفهوم فلسفی مساوی است با سوفسطائی‌گری و انکار جمیع علوم. بعلاوه اگر حواس بشر به هیچ‌وجه قدرت واقع‌نمایی و ارزش نظری

* سیر حکمت در اروپا ج ۳ / ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

تداعی معانی نمی‌توان پذیرفت، و تداعی معانی در جایی به درد می‌خورد که حس کار کند[1].

۴. می‌گویند. احکام و قضاوتهای ما در حقیقت یك رشته فرضیه‌هایی است که برای توضیح و توجیه مجهولات در حوادث مادّیه فرض می‌کنیم. با پیشرفتی که در علوم تدریجاً نصیب انسان می‌شود هر فرضهٔ کهنه جای خود را به فرضیه‌ای تازه و بهتر و وسیع‌تر از خود می‌دهد[2]

نداشته باشند قهراً ارزش عملی نیز نخواهند داشت. آیا ارزش عملی حواس جز از این راه است که واقعیت را نشان می‌دهند؟ بعداً در متن مقاله در باره این اشکال نیز بحث خواهد شد.

۱. راجع به مفهوم واقعی علیت و معلولیت، و اینکه و قعیت آن امری است غیر از تعاقب و توالی، و اینکه مفهومی که ذهن از آن دارد تنها این نیست که تصور یکی از ایندو تصور دیگری را به دنبال خود می آورد، در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه بحث کرده ایم. مر جعه شود به جلد دوم، مقالهٔ پنجم، صفحات ۷۱ـ۷۶

۲. این اشکال مشتمل بر دو ادعاست: یکی اینکه مبدأ فکر اعتقاد به خدا کوششی است که بشر برای توجیه و تفسیر پدیده های جزئی طبیعت یعنی توجیه علت خاص هر پدیده به طور جداگانه به خرج می‌داده است. دوم اینکه به فکر خدا افتادن معلول انحطاطهای اجتماعی و اقتصادی است و همواره افراد و ملتهای محروم و رنج دیده تمایلی به این گونه اعتقادات پیدا می کنند تا خاطر رنجدیده و مرارت کشیدهٔ خود را با این سرگرمیهای روانی تسکین دهند و تسلّی بخشند. طبقهٔ استثمارگر اجتماع نیز برای اینکه طبقهٔ استثمار شده را بیشتر سرگرم کند و از توجه به واقعیت زندگی و حقوق پایمال شدهٔ خود منصرف نماید با انواع وسائلی که در اختیار دارد بازار این افکار و عقاید را گرم‌تر می کند.

در ضمن این اشکال یك مطلب دیگر نیز ادعا شده و آن اینکه هیچ قاعدهٔ علمی ثابتی وجود ندارد، تمام قواعد علمی فرضیه‌هایی است که جبراً کهنه و نو می شود و هر فرضیهٔ جدیدتر فرضیهٔ قدیم‌تر را منسوخ می نماید.

همچنانکه ملاحظه می کنید هریك از آن دو ادعا دربارهٔ مبدأ پیدایش اعتقاد به خدا سخن جداگانه‌ای است. ادعای اول را کسانی ابراز می نمایند که مبدأ پیدایش

انسان اوّلی که علل مادّیهٔ بسیاری از حوادث را نمی‌دانست حس علت‌طلبی خود را با عرض یك یا چند علت مجهول و بیرون از طبیعت (خدا یا خدایان) ارضاء و اقناع می‌کرد ولی امروزه که به علل و اسباب بیشتر حوادث پی برده و به توانایی خود در کشف بقیهٔ علل امیدوار است از این فرضیهٔ کهنه (وجود خدا) دیگر بی‌نیاز است چنانکه هرچه علوم پیش رفته و پرده از روی اسرار ماده بالاتر زده انسان در

اعتقاد به خدا را جهل و نادانی می شمارند. اگوست کنت چنین نظریه ای دارد و لهذا معتقد است که پیشرفت علوم سبب منسوخ شدن اندیشهٔ خداست.

اگوست کنت به نقل فلاماریون (Flammarion) در کتاب خدا در طبیعت می گوید:

«علم، پدر طبیعت کائنات را از شغل خود منفصل و او را به محل انزوا سوق داده و در حالتی که از خدمات موقتی وی اظهار قدردانی کرد او را تا سرحد عظمتش و قدرتش هدایت نمود.»

ولی ادعای دوم از طرف کسانی ابراز می شود که ناهمواریهای اجتماعی را منشأ پیدایش این فکر معرفی می کنند. مارکسیستها این گونه اظهار عقیده می نمایند.

ادعای اول مبتنی بر اصل کلی‌تری است و آن اینکه احکام و قضاوتهای کلی و فلسفی از نوع فرضیه هاست یعنی از نوع حدسهای ابتدائی است که بشر برای توجیه حوادث اعمال می کند و سپس تجارب عملی آنها را تأیید یا رد می کند. در این ادعا چنین گفته شده است که اعتقاد به موجود غیبی مجهول (خدا) یك فرضیه است که بشر در دوران بی خبری و بی اطلاعی خود از تأثیرات طبیعت برای توجیه پدیده های طبیعت به وجود آورده است.

بشر اولیه از خواص اشیاء و تأثیرات آنها بی‌اطلاع بوده است و چون با پدیده ای از قبیل بیماری، مرگ، طوفان، زلزله، خسوف و کسوف، فقر و گرسنگی، جنگ، قحطی، برف، باران، پیدایش گیاهها و حیوانها و انسانها مواجه می شد با فکر کودکانهٔ خود چنین فرض می کرد که موجودی به نام «خدا» هست و اوست که این پدیده ها را به وجود می آورد، اما بعد که از روی تجارب علمی که یگانه معیار سنجش صحت و سقم افکار و اندیشه هاست تأثیرات طبیعت را شناخت و دانست که هریك از

مبارزهٔ حیاتی خود به ماده چیره‌تر می‌گردد و عقیده به ماوراء طبیعت و خاصه خدا و معاد سست‌تر می‌شود. اساساً به فکر خدا افتادن معلول انحطاط اجتماعی و اقتصادی یك ملت است. یك فرد یا ملت بیچاره و محرومیت کشیده می‌خواهد خود را با فکر خدا خشنود سازد و محرومیت اجتماعی و اقتصادی خود را با خوشیهای پنداری پس از مرگ جبران نماید. از این روی یك دسته افراد استعمارگر و استثمارگر از استعداد اوهام طبقهٔ محروم سوءاستفاده کرده یك رشته افکاری را به

آنها علتی در خود طبیعت دارد قهراً جایی برای این اندیشه باقی نمی‌ماند.

ولی حقیقت این است که نه تمام احکام و قضاوتهای بشر از این نوع است که احتیاج به تأیید تجربه داشته باشد ـ بلکه ممکن است انسان مستقیماً از روی دلائل عقلی، فلسفی یا ریاضی به نتیجه‌ای برسد بدون آنکه قبلاً آن را حدس زده باشد و یا آنکه اثبات آن احتیاج به تجربه داشته باشد ـ و نه چیزی که بشر را به سوی اعتقاد به خدا کشانده است توجیه و تفسیر حوادث جزئی طبیعت است.

در آغاز مقاله گفته شد آن چیزی که مبدأ و منشأ اعتقاد به خداست توجیه مجموعهٔ نظام هستی است نه فلان پدیدهٔ خاص. اعتقاد به خدا در زمینهٔ توجیه کل نظام هستی به وجود آمده است نه در زمینهٔ توجیه فلان پدیدهٔ طبیعت و تعلیل آن. بشر به حکم غریزهٔ ذاتی خود از یك طرف فکر می‌کند که مبدأ تمام کائنات ـ که یك واحد به هم وابسته‌ای است ـ چیست؟ چطور شد که اینهمه موجودات با نظام معین لباس هستی پوشیده؟ ریشه و اساس همهٔ اینها چیست؟ و از طرف دیگر نظم بدیع خلقت که به طور وضوح دخالت علم و ادراك را در ساختمان عالم نشان می‌دهد و هرچه بیشتر با تجارب علمی در زمینهٔ شناخت طبیعت پیش می‌رود بیشتر به واقعیت آن پی می‌برد او را متوجه مبدأ حکیم علیم شاعر می‌کند.

کوشش برای به دست آوردن علت برای یك معلول جزئی از قبیل اینکه علت فلان بیماری چیست، یا چطور می‌شود که زلزله به وجود می‌آید، منشأ اعتقاد به خدا نمی‌شود. اگر فرضاً فکر و اعتقاد به خدا را یك «فرضیه» بنامیم باید نام آن را «فرضیهٔ علة العلل» بگذاریم، یعنی علتی که همهٔ علتها و سببها از او مایه می‌گیرند، اما فرض علت برای یك معلول خاص ربطی به وجود خدا ندارد. اصولاً موجودی که کارش دخالت در یك معلول خاص باشد از نظر الهیون خدا نیست بلکه مخلوقی است از

نام «عقاید مذهبی» در مغز آنها گنجانیده و به امیدوار ساختن آنها به آیندهٔ خوش و پاداش نیك در جهان دیگر حس انتقامشان را کشته برای همیشه به خاك می‌سپارند. فکر مذهبی است که عده‌ای را به نام «زاهد» و «راهب» در غارها و دیرهای تاریك، و عدهٔ بیچارهٔ دیگر را در خاکستر محرومیت، و عدهٔ دیگر را در سر خوان نعمت و محصول زحمت دیگران می‌نشاند.

۵. می‌گویند: در هیچ گوشه‌ای از میدان آزمایشهای علمی که عرصهٔ هستی و زندگی انسان می‌باشد اثری و نشانی از ماوراء طبیعت نیست. هر پدیده و حادثه‌ای که انسان سابقاً به واسطهٔ بی‌خبری از علت طبیعی، او را به ماوراء طبیعت (خدا) نسبت می‌داد امروز علم علت او را یافته است، پس خدایی در کار نیست و اگر هم باشد بود و نبود وی برای ما یکسان است و از همین روی سودی در این بحث نیست جز اینکه وقت محدود ما را تلف کرده ما را از کنجکاوی از ماده در راه مبارزهٔ حیاتی باز می‌دارد[۱].

مخلوقات خدا.

اما دعای دوم: پوچی این ادعا واضح‌تر از این است که نیاز به توضیح زیاد داشته باشد. گر این سخن درست باشد لازم است که هیچ فرد مرفّه و متنعمی تمایلی نسبت به خدا در خود احساس نکند و هرچه بشر از لحظ آسایش پیش برود از رغبت او به امور معنوی کاسته بشود تا به صفر برسد.

واقعیت مشهود خلاف این است. چقدر افراد زیادی پیدا می‌شوند که اموال و ثروتهای خود را فدای امور معنوی و الهی می‌کنند و چقدر افراد زیادی پیدا می‌شوند که پس از احراز همهٔ مواهب مادی زندگی احساس خلأ در روح خود می‌نمایند و به جهان معنی رو می‌کنند.

و اما راجع به مطلبی که در ضمن تقریر اشکال آمده بود یعنی اینکه «هیچ قاعدهٔ علمی ثابت و دائم و صادق در همهٔ زمانها وجود ندارد و هر قاعدهٔ علمی چند روزی موقتاً حقیقت شناخته می‌شود و دیر یا زود باید جای خود را به قانون علمی دیگر بدهد» در جلد اول اصول فلسفه مقالهٔ «ارزش معلومات» بحث کافی درباره‌اش شده است و در متن این مقاله نیز بعداً خواهد آمد.

۱. این اشکال از نظر عدم درك مفهوم خدا و اینکه معتقدین به خدا به چه حقیقتی ایمان دارند، در ردیف اشکال پیشین است و چون در خود متن مشروحاً جواب این

اینها و جز اینها سخنانی است که مادیین و پیروان آنها می‌گویند و ما در ابحاث متفرقه‌ای که در مقاله‌های گذشته نموده‌ایم پاسخ برخی از این سخنان بی‌فایده را دادیم و پاسخ برخی دیگر نیز خواهد آمد.

در اینجا به عنوان یادآوری از گذشته و نمونه‌گویی از آینده می‌گوییم:

وجود می‌آید و هیچ چیز لغو و بدون فایده وجود پیدا نمی‌کند و حال آنکه ما می‌بینیم پاره‌ای از پدیده‌ها در طبیعت رخ می‌دهد که هیچ‌گونه فایده و اثری برای آنها مترتب نیست مانند پستان مرد و زائدهٔ اعور ـ یعنی لولهٔ آپاندیس در منتهای رودهٔ بزرگ ـ در همهٔ افراد و انگشت ششم در افراد شش انگشتی و دست و پای زائد در بعضی نوزادان و غیر اینها.

پس معلوم می‌شود پیدایش این امور معلول ناموس طبیعت غیر شاعر است و لا عن شعورٍ به وجود آمده است، جهان برخلاف ادعای الهیون یك جریان غائی و حکیمانه را طی نمی‌کند؛ پس خدایی در کار نیست.

فلاسفه معمولاً این اشکال را در مباحث علت و معلول در بحث مخصوص علت غائی ذکر می‌کنند و به نقض و ابرام دربارهٔ آن می‌پردازند.

دوم اینکه اگر خدایی حکیم و علیم آنچنانکه الهیون ادعا می‌کنند وجود داشته باشد شُرور و بدیها در عالَم وجود پیدا نمی‌کند، زیرا بدیهی است که عقل و حکمتْ خیر و نیکی را بر شر و بدی ترجیح می‌دهد و چون می‌بینیم در جهان انواع حوادث نامطلوب از قبیل زلزله‌ها و طوفانها، ستمها و ناروایی‌ها، محرومیتها و ناکامیها، درد و رنج‌ها، بیماریها، مرگ و میرها وجود دارد پس معلوم می‌شود خدایی حکیم و علیم آنچنانکه الهیون ادعا می‌کنند وجود ندارد.

برتراند راسل در کتاب چرا مسیحی نیستم؟ می‌گوید:

«به راستی تعجب‌آور است که انسانها باور کنند جهان حاضر با همهٔ محتویات و نواقص خود بهترین جهانی باشد که خالقی قدر قدرت و جامع کلیهٔ علوم طی میلیونها سال به وجود آورده باشد. جداً چنین چیزی برای من غیر قابل قبول است. آیا تصور نمی‌کنید اگر همهٔ قدرتها و جمیع علوم را در اختیار داشتید و میلیونها سال هم وقت داشتید می‌توانستید چیزی بهتر از کوکلوکلان* و فاشیسم بیافرینید؟»

* kukluxklan.

۱. کسانی که می‌گویند: «راه بحث در ماوراء طبیعت به واسطهٔ کثرت خطا و لغزش هموار نبوده اطمینان‌بخش نیست، پس این راه را نباید پیمود؛ به خلاف بحث در علوم مادّیه که توأم با حس و تجربه می‌باشد» اگر کمی به خود بیایند خواهند فهمید که سخنی گفته‌اند نسنجیده، زیرا همین سخن اینها گفتگویی است در یك نظریهٔ غیرمادی، هرگز این سخن و نظایر آن را از آزمایشهای فیزیك و شیمی و مانند آنها استخراج نکرده‌اند.

همان راهنمایی که انان را به سوی اطمینان‌بخش بودن بحثهای حسی تجربی هدایت کرده و آنان نیز اضطراراً (در حال جبر) پذیرفته‌اند، در مورد دیگر نیز اگر هدایت کند باید بپذیرند. کاری که حس و تجربه می‌کند این است که حوادث و پدیده‌هایی به وجود آورده و یا نشان داده و در معرض قضاوت می‌گذارد. ولی قضاوت از آنِ چیز دیگری است و انسان قضاوت آن قاضی را در مورد حس و تجربه با یك حس و تجربهٔ دیگری نپذیرفته بلکه اضطراراً و جبراً قبول نموده و قضاوت او در همه جا یکسان و بایستی است.

گذشته از این، اگر راه این بحث راه غلطی بود هرگز انسان با غریزهٔ فطری خود متوجه آن سامان نمی‌شد. چگونه متصور است که یك موجود خارجی با حرکت خارجی خود به سوی هدف و آرمانی متوجه شود در حالی که نه «سوی» و نه «هدف» در خارج هیچ‌گونه وجودی نداشته باشد.

۲. کسانی که می‌گویند: «معلومات ما تنها ارزش عملی دارند زیرا ما تنها آثار حسی را آن هم از طرق حواس خود می‌یابیم و دلیلی بر مطابقت آنها با خارج نداریم» اگر کمی روشن‌تر شوند خواهند دید که:

اولاً نسبت به خارج از خود و محسوسات خود مطلقاً شکاك هستند و از این روی ارزشی برای سخنی که به دیگران می‌گویند نیست.

و ثانیاً برای معلومات بسیاری ارزش واقعی قائل شده‌اند مانند علمشان به خودشان و معلومات حسی خودشان و انچه در دنبال معلومات حسی می‌اید.

و در این صورت چه مانع دارد که سخن از ماوراء طبیعت نیز از این قبیل بوده باشد؟

و ثالثاً از برای همین بحث ارزش علمی قائل شده‌اند.

۳. و کسانی که می‌گویند: «قانون علیّت و معلولیت ساختهٔ تداعی معانی است»

در متن بعداً به این دو اشکال پاسخ داده خواهد شد و ما نیز در همان‌جا توضیحاتی خواهیم داد.

اصولاً شکاك می‌باشد و ما پاسخ این روش را در مقالهٔ ۳ و مقالهٔ ۹ داده و بی‌پایه بودنش را روشن ساختیم.

۴. کسانی که می‌گویند: «معلومات مسلّمهٔ ما فرضیه‌هایی است که به حسب مساس حاجت فرض می‌شود و امروز فرضیهٔ خدا دیگر از محیط حاجت بیرون افتاده است» اینان نیز چنانکه در مقاله‌های گذشته ثابت کردیم در حقیقت شکاك هستند.

در بی‌معز بودن این گفتار کافی است که خودش پاسخ خودش می‌باشد، زیرا این سخن (معلومات مسلّمهٔ ما صرفاً فرضیه‌هایی است که حاجتْ آنها را به وجود آورده) می‌خواهد به ثبوت برساند که: «ما هیچ معلوم ثابتی نداریم» و در صورت صحت، خود این سخن معلوم ثابتی است و خودش دروغ خود را درمی‌آورد.

خوشمزه‌تر اینکه: بعضی از اینان که به این نکته برخورده‌اند، برای رفع اشکال گفته‌اند: همهٔ قضایا و معلومات، غیردائمی و غیرکلی است مگر اینکه «غیرثابت و غیرکلی نداریم». با این سخنِ مشتمل به استثنائی خنده‌دار، یك قضیهٔ دومی نیز کلی و ثابت اثبات نموده‌اند.

و اینکه گفته‌اند: «فکر خدا و ماوراء طبیعت معلول انحطاط اقتصادی و بیچارگی بشر است» پاسخ آن را در آغاز سخن داده و گفتیم که بحث از خداقطری بشر می‌باشد و نسبت متعاکسی میان خداشناسی و ماده‌پرستی موجود است. در حقیقت خداشناسی معلول محرومیت مادی نیست، بلکه روگردانی و اعراض از خداشناسی معلول سرگرمی به ماده‌پرستی است، زیرا سرسپردگی به حکم هر غریزه‌ای احکام غرایز دیگر را ضعیف می‌کند.

گواه این سخن آن است که: هر جا محرومیت مادی با فعالیت برخی غرایز سرگرم کننده توأم می‌شود ـ مانند اقسام شهوترانیهای پست ـ باز پای خداشناسی لنگ است، و از سوی دیگر اشخاصی که فراغت نسبی و میانه‌روی در زندگی دارند به این بحث بهتر می‌پردازند. اصولاً کارهای فکری با سرگرمیهای مادی سازش ندارد.

و اینکه گفته‌اند: «فکر خدا و مذهب را استثمارکنندگان بشریت به وجود آورده‌اند» پاسخش همان است که گفته شد. گذشته از آن اصولاً سوءاستفاده از فکری دلیل بطلان و فساد وی نمی‌باشد.

همه می‌دانیم از نخستین روز که بشر وارد صحنهٔ اجتماع شده پیوسته اجتماعی صالح و آرمانی پاك به حسب فطرت می‌خواسته و می‌خواهد. با اینهمه پس از صدها هزار سال (به قول زمین‌شناسان) تاکنون در اثر استفادهٔ سوء و نامشروع

استفاده جویان موفق به استقرار یك چنین اجتماع صالحی در میان همهٔ بشر نگشته. آیا می‌توان گفت که این ارمان، مقدس نیست؟ و یا اینکه استثمارکنندگان عالم بشریت او را به وجود آورده‌اند؟

اساساً هر روش و آرمان قابل توجه در میان بشر پیدا شود که توجه مردم را جلب کند راهزنان و نیرنگ بازانی پیدا شده و سر راه را گرفته و به هر رنگی بوده باشد استفاده هایی از این راه خواهند برد، می خواهد مقصدی صحیح باشد یا فاسد، حق باشد یا باطل.

۵. و کسانی که می‌گویند: «در آزمایشهای علمی که به هر گوشه و کنار جهان سر می‌زند اثری از خدا نمی‌یابیم»! اینان مفهوم کلمهٔ «خدا» را نفهمیده و به مقصد مثبتین این حقیقت پی نبرده‌اند.

آنان که به خدا معتقدند غلتی در صف و ردیف علل مادّیه قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل مادیه سپرده و زمام برخی دیگر را به دست «خدا» بسپارند، بلکه علتی فوق همهٔ حوادث و علل آنها اثبات می کنند که نسبت او به همهٔ آنها یکسان بوده باشد.

مثل خدا و علت و معلول‌های مادی مثل دست و قلم و نوشتهٔ قلم است. آیا می‌شود گفت: ما با چشم ساده و مسلّح خود هرچه به نگاشته های قلم نگاه می کنیم جز اینکه از نوك قلم پیدایش می‌یابند چیزی دیگر نمی‌یابیم و در نتیجه دستی در کار نیست؟ البته نه، زیرا قلم با آنچه از نوك وی ترشح می کند همه و همه از آنِ دست می‌باشد نه اینکه کلمات چندی کار قلم و کلمات چندی کار دست می‌باشد.

جای بسی تأسف است که پس از گذشتن قرنهای متراکم از سیر ممتدّ علم و دانش، کار یك مدعی دانش به جایی برسد که به اندازهٔ یك انسان دور از آبادی نتواند از غریزهٔ فطری خود استفاده کند!

یك انسان ساده اگرچه از بیان تفصیلی فکر خود عاجز و زبون است ولی با فطرت خود علت جهان (خدا) را از برای جهان (مجموع علل و معلولات) اثبات می کند نه اینکه پاره‌ای از حوادث را به دست ماده و پاره‌ای به دست خدا بسپارد.

ولی این مدعی دانش می‌گوید: «در آزمایشهای ما از خدا اثری نیست» بی اینکه بفهمد اگر خدایی بوده باشد (چنانکه هست) ازمایشگاه و آزمایش کننده و آزمایش‌شونده و خود ازمایش با همهٔ شرایط که دارند همه و همه اثر او و از آن اوست.

و باره برگسه و می‌گوید: «چون کار زندگی و کاوشهای علمی ما بی این فرضیه می گردد نیازی به این کنجکاوی نداریم جز اینکه اشتغال به این گونه بحثها ما را به

انسان اوّلی ملحق نموده و از مزایای شیرین و بربهای زندگی که کنجکاوی روزافزون مادی در دسترس ما قرار می‌دهد باز می‌دارد».

گویندهٔ این سخن تصور نمی‌کند که اگر با این روش پاسخ مثبت به درخواستهای بی‌بندوبار شکم و پایین‌تر از شکم دادیم به درخواست غریزهٔ فطری چه پاسخ خواهیم داد؟

البته گویندهٔ این سخن معنی تخلف از غریزهٔ فطری را نیز آنچنان که شاید و باید به ذهن نسپرده ولی باید بداند که: کمال و مزیّت وجودی هر پدیده و آفریده‌ای آن چیزهایی است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی وی وفق بدهد و همینکه این توافق را از دست داد از ارزش واقعی خود افتاده و تنها نامی از کمال خواهد داشت.

اگر انسان تنها یك غریزهٔ فطری (مثلاً شهوت خوراك یا شهوت نزدیکی جنسی) داشت هرچه در فعالیت وی زیاده‌روی می‌کرد کمالش بود ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است زیاده‌روی و طغیانِ (تنها) یك غریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می‌کند، ماده تا حدی و ماوراء ماده تا حدی.

۶. و کسانی که می‌گویند: «بحث از خدا به جایی نمی‌رسد زیرا اگر طبق قانون علیت و معلولیت از برای جهان خدا اثبات کنیم از برای خدا نیز علت باید اثبات کرد» ایشان در بحث خلط می‌کنند.

مضمون قانون نامبرده این نیست که هر موجودی علت می‌خواهد بلکه این است که هر حادثه‌ای علتی دارد، یعنی چیزی که «نبود و شد» علتی از برای پیدایش وی ضروری است. و در مقالهٔ ۹ این بحث را مشروحاً توضیح دادیم.

۷. و کسانی که می‌گویند: «اگر خدایی در کار بود اینهمه پدیده‌های بی‌فایده مانند پستان در مرد و پدیده‌های ازکارافتاده مانند بال مرغ خانگی و خروس و پوست لای انگشتان برخی پرندگان غیرآبی که نتیجهٔ تحول ماده یا تبعیت محیط می‌باشد، موجود نمی‌شد و همچنین اینهمه فساد و شر و محرومیتها رخ نمی‌داد» ایشان نیز خلط بحث کرده و وجود نسبی و قیاسی را از وجود نفسی و ضروری تمیز نداده‌اند.

سخن آنان دارای دو بخش است. اما راجع به بخش اول. کدام برهان علمی قائم شده به اینکه مثلاً پستان تنها برای شیر دادن است و فایدهٔ دیگری ندارد؟ یا پوست لای انگشتان ما را فقط نیازمندی به شنا به وجود آورده است؟ چیزی که هست این است که: «انسان فایده‌ای در پاره‌ای از موارد مانند پستان زن و نای اردك یافته سپس تعمیم جاهلانه و بی‌مأخذی داده فایدهٔ نامبرده را از همهٔ موارد

می‌خواهد، یعنی قیاس بیخودی کرده و حکم چیزی را از چیزی دیگر توقع می‌کند، مانند جرّاحی که می‌گوید: «تا روح انسانی زیر کارد تشریح من نیاید وجودش را باور نخواهم کرد». این پزشك تصور کرده که هرچه موجود بوده باشد باید بریدنی باشد.

و در بخش دوم سخنشان این افراد نتوانسته‌اند تمیز دهند که پیوسته شر و فساد و سایر ناملایمات در وجودات قیاسی و یا وجودات پنداری اشیاء است نه در وجودات واقعی و نفسی آنها[1]، و آنچه به خدا (یا هر علت تامّه) منسوب است

---

۱. مسألهٔ شُرور و بدیها از مسائل مهم فلسفه است. وجود شرور و بدیها از قبیل مرگ و میرها، بیماریها، مصیبتها، آفتها، فقر و ناتوانی‌ها، دردها و رنجها، زشتیها و تشویهات خلقت، نابرابریها و تبعیضها در خلقت و اجتماع، جنگها و درندگیها و تنازع بقای جانداران و بالاخره وجود شیطان و نفس امّاره سبب شده است که برخی در حکمت بالغه و نظام احسن خدشه کنند و بگویند اگر جهان با حکمت بالغهٔ الهی اداره می‌شد و نظام موجود نظام احسن بود اموری که لغو و بیهوده و یا مضر و زیان آورند در جهان وجود نمی‌داشت. شرور و بدیها سبب شده است که عدهٔ دیگری به «ثنویّت» گرایش کنند از راه اینکه چون اشیاء و موجودات منقسم می گردند به خیرات و شرور و این دو قسم با یکدیگر تباین ذاتی دارند، امکان ندارد که از مبدأ واحد صادر شده باشند؛ پس هریك از این دو قسم مبدأ و منشأ جداگانه دارند.

البته شرور و بدیها در کسانی فکر ثنویت را به وجود آورده که مبدأ هستی را صاحب شعور و اراده می‌دانند، مدعی هستند موجودی که در ذات خود ارادهٔ خیر دارد ممکن نیست ارادهٔ شر داشته باشد، و موجودی که در ذات خود ارادهٔ شر دارد ممکن نیست ارادهٔ خیر داشته باشد، پس جهان دارای دو مبدأ است: یکی خیر محض است و جز خیر و نیکی نمی خواهد و دیگری شر محض است و جز شر و فساد نمی خواهد.

اما در منطق کسانی که به مبدأ یا مبادی شاعر مُدرك قائل نیستند و معتقد نیستند که در مبدأ یا مبادی هستی تمیز و تشخیص خیر و شر وجود دارد نیازی به فرضیهٔ «ثنویت» نیست.

فکر دیگری که مولود شرور و بدیهاست خدشه در عدل الهی است. می گویند عدم تعادل‌ها و نابرابریها در خلقت و در اجتماع با عدل الهی سازگار نیست.

وجوداب واقعی و نفسی اسیاء است نه وجودات قیاسی و یا پنداری آنها. بدبخت و محروم و ناقص و ناکام وقتی دارای این صفتها ست که وضع موجود حال او را با یك

فلسفه‌های مبتنی بر بدبینی و فلاسفهٔ بدبین جهان که کم و بیش در همهٔ جهان وجود داشته‌اند مولود احساس شرور و بدیها می‌باشند.

فلاسفه و حکمای الهی در مقابل حل شبههٔ شرور و بدیها سه قسمت را مورد بحث و مطالعه قرار داده‌اند:

الف. ماهیت شرور و بدیها چیست؟ و چه ریشه‌ای دارند؟

ب. تفکیك ناپذیری خیرات و شرور از یکدیگر و غلبهٔ خیرات بر شرور.

ج. فوائد و آثار مفید شرور و بدیها و این که هر شری خیری به دنبال خود می‌آورد.

اما قسمت اول: یك تحلیل و سبر و تقسیم عقلی ثابت می‌کند که شر از نیستی برمی‌خیزد نه از هستی، یعنی آنچه بد است یا خود عدم ،ست مانند کوری، فقر، ناتوانی، نابرابریها، زشتیها، پیریها، مرگها (به اعتباری) یا چیزی است که منشأ فقدانات و اَعدام می‌گردد مانند موذیها، آفتها، بلاها، ظلمها و تجاوز به حقوق‌ها، سرقتها و فحشاها، و از این قبیل است اخلاق فاسد نظیر کبر، حسد، بخل و غیره.

مرگ و فقر و ضعف و پیری و ناتوانی و زشتی از آن جهت بد است که آدمی فاقد حیات و ثروت و قوّت و جوانی و زیبایی است. فقدان و نداشتن بد است. موذیها و آفتها و بلاها و امثال اینها از آن جهت بد می‌باشند که وجودشان منجر به سلب حیات نعمت می‌گردد.

پس می‌توانیم بگوییم که وجود مطلقاً خیر است و عدم، شر است. و البته هر عدمی متصف به شرّیت نمی‌شود، آن عدم متصف به شرّیت می‌گردد که عدم ملکه باشد یعنی هرگاه موجودی باشد که استعداد یك کمال خاص در ان وجود د شته باشد و آن کمال خاص وجود پیدا نکند و یا پس از وجود پیدا کردن به عللی معدوم گردد، عدم چنین کمال که به عنوان یك حالت خاص، صفت آن موجود واقع می‌شود شر است.

در اینجا معلوم می‌شود که فکر ثنویت اساس درستی ندارد، زیرا اشیاء و موجودات واقعاً دو دسته و دو صنف نیستند: صنف خوبها و صنف بدها. بدها و بدیها یا نیستیها هستند پس در صنف موجودات قرار نمی‌گیرند، و یا هستیها هستند که از آن

خوشبخت و سعادتمند مقایسه کنیم، ولی نسبت به علت موجبه که ضروری و جبری است همان نحوی باید باشد که هست. و ما به توضیح این مطلب در اواخر این مقاله

جهت که هستند بد نیستند بلکه خوبند و فاعل آنها همان فاعل خیرات است، از آن جهت بد هستند که منشأ بدی و نیستی در موجود دیگر شده‌اند یعنی به حسب وجودِ فی نفسه خوبند و به حسب وجود نسبی و قیاسی بدند. و بدیهی است که وجود نسبی و قیاسی وجود بالعرض است نه وجود بالذات، لهذا اعتباری است و نیازی به فاعل و جاعل ندارد. پس بدیها، چه بدیهای بالذات که از نوع اعدام و فقدانات‌اند و چه بدیهای نسبی و بالقیاس که از نوع موجودات‌اند، یا فاعل و جاعلی ندارند و یا فاعل و جاعل آنها فاعل و جاعل خیرات است و نیازی به فرض فاعل و جعل دیگر ندارند و جعل وجود واقعی آنها که وجود فی نفسه آنهاست جعل خیر است نه جعل شر.

و اما جواب شبههٔ منکرین حکمت بالغه و نظام احسن.

اگر ادعای آنها به این صورت باشد که وجود شر و بدیها از این جهت دلیل بر عدم حکمت بالغه است که اگر حکمت بالغه‌ای در کار بود شرور و بدیها را نمی‌آفرید، پاسخ آنها همان است که به ثنویّین داده شد، یعنی در جواب آنها نیز گفته می‌شد که شرور یا اعدام و نیستیها هستند و یا هستیهایی که منشأ اتصاف آن هستیها به شرّیت، نیستیها می‌باشند.

ولی ممکن است که شبهه به این صورت تقریر شود که هرچند شرور و بدیها از نیستیها برمی‌خیزد ولی چرا عالم طوری آفریده نشد که به جای نیستیها، هستیها و به جای فقدانات، کمالات بوده باشد؟ اشکال این نیست که چرا بدیها را آفرید؟ اشکال این است که چرا خلأ حاصل از نیستیها را با خلقت و آفرینش خوبیها و خوبیها پر نکرد؟

پس اشکال در آفریدن بدیها نیست که گفته شود عدمی هستند. اشکال در نیافریدن خوبیها به جای این بدیهاست: چرا به جای مرگ، حیات دائم و به جای فقر و ناتوانی، ثروت و قوّت و به جای زشتی، زیبایی و به جای مصیبتها و رنجها و دردها، خوشیها و لذتها و به جای نابرابریها، برابریها نیافرید؟ بدیهی است که عدمی بودن شرور برای پاسخ به این شبهه کافی نیست.

مانند کسی که در برابر فرضیهٔ حرکت عمومی بگوید: «اگر حرکت عمومی راست است ما باید حرکت بخوریم و بپوشیم» و مانند کشتی‌گیری که بگوید: «اگر نیروی الکتریسیته راست است بیاید با هم کشتی بگیریم».

دوام الفیض عن المبدء الجواد».

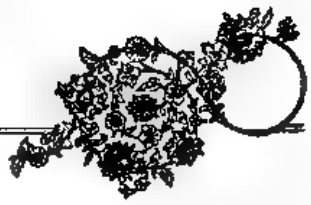
ثالثاً وجود شرور و اعدام در تکمیل وجود موجودات و در ایجاد حرکت و جنبش و سوق دادن آنها به کمال و صیقل دادن آنها مفید و مؤثر و شرط حتمی است*.

حکما می‌گویند همواره حرکات طبیعی (مکانی) به دنبال حرکات قسری پدید می‌آیند. تا شیء با نیروی مخالف، از مقتضای طبع خود دور نشود میل به حرکت و وصول به مرکز در او پدید نمی‌آید. در میان مصیبتها و دردها و رنجهاست که پختگیها و تهذیبها و تکمیلها و نبوغها پیدا می‌شوند. اگر رنج گرسنگی و تشنگی نباشد لذت سیری و سیرابی هم نیست. اگر امکان فسق و فجور [و] پیروی از هوای نفس نباشد تقوا و عفاف هم نیست. اگر رقابتها و عداوتها نباشد تکاپو و جنبش و مسابقه هم نیست. اگر جنگ و خونریزی نباشد پیشرفت و تمدن هم نیست. اگر اختناق نباشد آزادیخواه و آزادیخواهی که مظهر جمال و کمال انسانیت است بروز نمی‌کند. اگر ظلمها و قساوتها نباشد عدالتها و عدالتخواهیها ارزش پیدا نمی‌کند. فقدانات و احتیاجات است که محرك نیروها و به فعلیت رساننده قوه‌ها می‌باشند.

پس با توجه به اینکه جهان طبیعت جهان تدریج و تکامل و حرکت از نقص به کمال است و حرکت و تدرّج، ذاتی طبیعت است و با توجه به اینکه حرکتها و جنبشها و سوق به کمالها بستگی طبیعی و ذاتی دارد به همین چیزهایی که «شرور» و «بدیها» نامیده می‌شوند، فایده و فلسفه و مصلحت شرور و بدیها روشن می‌شود و معلوم می‌شود آنچه «شر» و «بدی» نامیده می‌شود از نظر جزئی و به لحاظ شیء خاص است اما با مقیاس وسیع‌تر و بزرگ‌تر خیر و خوبی است نه شر و بدی.

از آنچه گذشت معلوم شد اولاً شرور عالم از قبیل نیستیها و یا از قبیل هستیهایی هستند که سبب نیستیها شده‌اند و ثانیاً این شرور از خیرات تفکیك ناپذیرند و نبودن اینها مستلزم نبودن این عالم است و ثالثاً این شرور و بدیها در نظام عالم و در کمال موجودات نقش مهم و مؤثری دارند.

* برای هر سه بحث مربوط به شرور، رجوع شود به کتاب عدل الهی تألیف مرتضی مطهری.



مقدمه

راههای بشر به سوی خدا

آنچه تاکنون گفته شد مربوط به ایرادات و اشکالات و موانعی بود که برای افکار در راه تحصیل خداشناسی وجود داشت.

اکنون ببینیم از چه راه و به چه دلیل باید وجود خدا را قبول کنیم؟ بشر چه راهی به سوی خدا دارد؟ ،ساساً بشر به هر عنوان و لباسی، چه تحت عنوان وحی و نبوّت و چه تحت عنوان عرفان و سلوك و چه تحت عنوان فلسفه و کلام، از چه راههایی به سوی خدا و معرفت خدا پیش رفته است؟

در این مقاله که یك مقالهٔ فشردهٔ فلسفی ،ست تنها به طریق فلسفی اکتفا شده است و در میان براهین فلسفی تنها به برهان معروف به «برهان صدّیقین» که از مواریث فلسفهٔ صدرایی است و عالی ترین و شریف ترین برهان فلسفی است و یك برهان دیگر که بعداً توضیح داده خواهد شد قناعت شده است.

ولی ما لازم می دانیم در اینجا سخن را اشباع کنیم و از جمیع طرق و راههایی که بشر برای وصول به این مقصود انتخاب کرده است یاد کنیم. لهذا قبل از آنکه به توضیح بیانات متن بپردازیم اشاره ای اجمالی به آن راهها می نماییم.

به طور کلی راههای بشر به خداشناسی سه نوع است:
الف. راه دل یا راه فطرت.
ب. راه حس و علم یا راه طبیعت.
ج. راه عقل یا راه استدلال و فلسفه.
البته دو راه اخیر هر کدام به راههای زیادی منشعب می‌گردد و بعداً توضیح خواهیم داد.

راه دل یا راه فطرت

می‌گویند خداشناسی، فطری هر آدمی است یعنی هر آدمی به مقتضای خلقت و ساختمان اصلی روحی خود خدا را می‌شناسد بدون اینکه نیازی به اکتساب و تحصیل علوم مقدماتی داشته باشد.
لازم است در اینجا توضیحی داده شود:
برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب فطرت عقل است، می‌گویند انسان به حکم عقل فطری بدون اینکه نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد، به وجود خداوند پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریّت و مربوبیّت موجودات، خودبه‌خود و بدون اینکه انسان بخواهد استدلال کند، اعتقاد به وجود مدبّر و قاهر را در انسان به وجود می‌آورد همچنانکه در همهٔ فطریاتی که در اصطلاح منطق «فطریّات» نامیده می‌شوند مطلب از این قرار است.
ولی مقصود ما از عنوان بالا فطرت عقل نیست، مقصود ما فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یك غریزه نهاده شده است همچنانکه غریزهٔ جستجوی مادر در طبیعت کودك نهاده شده است.
این غریزه به صورت غیرمستشعر در کودك وجود دارد. او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهش و میلی در او وجود دارد و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد. مولوی عیناً همین تشبیه را آورده است آنجا که می‌گوید:

همچو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود نداند در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید — سوی آن پیر جوانبخت مجید
جزء عقل این از آن عقل کل است — جنبش این سایه زان شاخ گل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او — پس بداند سرّ میل و جستجو

دیگری می‌گوید:

چندین هزار ذرّه سراسیمه می‌دوند
در آفتاب و غافل از آن کافتاب چیست

غریزهٔ خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبهٔ معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یك طرف و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز هست. گویی غیر این «من» یك «من» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوایی و آوازی دارد. به قول نظیری نیشابوری:

غیر من در پس این پرده سخن سازی هست
راز در دل نتوان داشت که غمّازی هست
بلبلان! گل ز گلستان به شبستان آرید
که در این کنج قفس زمزمه‌پردازی هست
تو مپندار که این قصه به خود می‌گویم
گوش نزدیك لبم آر که آوازی هست

حافظ می‌گوید:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

دانشمندان روان‌شناس و روانکاو در قرن اخیر به این حقیقت پی برده‌اند که انسان در ماوراء شعور ظاهر خویش شعوری مخفی دارد. گویی در پس این «منِ» ظاهر «من» پشت پرده ای وجود دارد، چیزی که هست برخی از این دانشمندان چنین فرض

کرده اند که عناصر «من» پنهان همه از شعور ظاهر به باطن گریخته و تغییر شکل داده اند، ولی برخی دیگر به اصالت شعور باطن ایمان و اعتراف دارند، شعور اخلاقی، شعور هنری، شعور علمی، همچنین شعور مذهبی روان انسان را اصیل و ناشی از سرشت او می دانند.

آن نقطهٔ اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می کند همین جاست. عرفا از آنجا که به نیروی عشق فطری ایمان و اعتقاد دارند در تقویت این نیرو می کوشند، معتقدند که کانون احساسات عالی الهی قلبی را باید تقویت کرد و موانع رشد و توسعهٔ آن را باید زمیان برد و به اصطلاح باید قلب را تصفیه کرد و آنگاه با مرکب نیرومند و راهوار و سبکبال عشق به سوی خدا پرواز نمود. اما فلاسفه و متکلمین از راه عقل و فکر و استدلال می خواهند شاهد مقصود و گمشده و مطلوب خود را کشف کنند. عارف می خواهد پرواز کند و نزدیك شود، فیلسوف می خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و بیندیشد. عارف می خواهد ببیند و فیلسوف می خواهد بداند.

عبادات در شرع مقدس برای پرورش این حس است و لااقل یکی از فلسفه های عبادات این است.

امروز دانشمندان زیادی هستند که به وجود چنین احساس و شور و عشق و جنبشی در عمق روح آدمی که او را به خدای لایزال پیوند می دهد ایمان دارند.

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا چنین احساسی در آدمی هست، دو راه در پیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصاً و عملاً دست به آزمایش در وجود خودمان و دیگران بزنیم، دیگر اینکه ببینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینهٔ روان آدمیان از جنبهٔ مسائل معنوی مطالعاتی داشته اند چه نظر داده اند. قدمای ما از طرق استدلالی و اشراقی وجود چنین عشقی را در سراسر موجودات و از آن جمله انسان اثبات می کردند، و علمای امروز تجربیات روانی را دلیل بر این مطلب می گیرند.

از جملهٔ این دانشمندان، دانشمند معروف الکسیس کارل (Alexie Carrel) صاحب کتاب انسان موجود ناشناخته است. وی دربارهٔ دعا می گوید:

«دعا پرواز روح است به سوی خدا.»[۱]

۱. رسالهٔ نیایش ترجمهٔ علی شریعتی.

و هم او می‌گوید:

«گفته‌اند که در عمق وجدان شعله‌ای فروزان است، انسان خود را آنچنانکه هست می‌بیند، از خودخواهی‌اش، حرصش، گمراهیها و کج‌فکری‌هایش و از غرور و نخوتش پرده برمی‌دارد، برای انجام تکلیف اخلاقی رام می‌شود، برای کسب خضوع فکری اقدام می‌کند؛ در همین هنگام سلطنت پرجلال آمرزش در برابر او پدیدار می‌گردد.»[۱]

از جملهٔ این دانشمندان ویلیام جیمز است. وی می‌گوید:

«هر قدر انگیزه و محرك میلهای ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد غالب میلهای ما و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت سرچشمه گرفته، چرا که غالب آنها با حسابهای مادی و عقلانی جور درنمی‌اید.»[۲]

هم او می‌گوید:

«من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمهٔ زندگی مذهبی دل است، و قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعمل‌های فلسفی مانند مطلب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد.»[۳]

هم او می‌گوید:

«عموماً معتقدند که ایمان خود را بر پایه‌های فلسفی محکم ساخته‌اند و حال آنکه مبنای فلسفی بر روی ایمان قرار دارد.»[۴]

پاسکال (Pascal) که به قول مرحوم فروغی «محبت را برتر از عقل می‌داند و بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می‌دهد» می‌گوید:

«به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می‌آید.»

۱. رسالهٔ نیایش ترجمهٔ علی شریعتی.
۲. کتاب دین و روان ترجمهٔ مهدی قائنی
۳ و ۴. همان مدرك.

و هم او می‌گوید:

«دل دلائلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست.»[۱]

برگسون (Bergson) نیز به نقل مرحوم فروغی معتقد است به دو نوع دیانت و دو نوع اخلاق، و برای هریك از دو نوع، مبدأ و سرچشمهٔ خاص قائل است: سافل و عالی. مبدأ سافل، صلاح هیئت اجتماعیه است و مبدأ عالی، فیضی است که از عالم بالا می‌رسد. دربارهٔ آن نوع دیانت که از مبدأ عالی سرچشمه می‌گیرد می‌گوید:

«ان همان مایهٔ دانشی است که در جانوران، غریزه و در انسان، عقل را به وجود می‌آورد. از آن مایهٔ دانش در انسان قوهٔ اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است، ولی ممکن است که قوّت و کمال یابد، تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند اتشی که در آهن نفوذ و ان را سرخ می‌کند. به عبارت دیگر اتصال خود را به مبدأ درمی‌یابد و آتش عشق در او افروخته می‌شود، هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می‌گردد، هم علاقه‌اش از جزئیات سلب شده به طور کلی به حیات تعلق می‌گیرد: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.»[۲]

یکی از دانشمندان روان‌شناس معاصر که به اصالت حس دینی در عمق وجدان بشر معتقد است یونگ (Yung) شاگرد معروف و مبرّز فروید (Freud) است. وی نظریهٔ استاد خویش را مبنی بر اینکه احساس مذهبی یك احساس مادی عقب رانده شدهٔ تغییر شکل داده ای است، رد کرد و معتقد به اصالت این حس گردید. میان او و استاد در این زمینه نامه‌ها مبادله شده است که در برخی کتب مسطور است.

اینشتاین (Einstein) دانشمند معروف عصر ما بیان جالبی در این زمینه دارد. وی در مقاله‌ای که از او تحت عنوان «مذهب و علوم» نقل شده بحثی در این زمینه می‌کند و پس از اینکه مدعی می‌شود محرك مذهبی در همهٔ مردم یکسان نیست و از بعضی کتب مذهبی مانند تورات و انجیل از لحاظ طرز معرفی خد انتقاد می‌کند می‌گوید:

۱ سیر حکمت در اروپا ج ۲ / ص ۱۴
۲ سیر حکمت در اروپا ج ۳ / ص ۳۲۱

«یك عقیده و مذهب ثالث بدون استثنا در بین همه وجود دارد گرچه با شکل خالص یکدست در هیچکدام یافت نمی‌شود. من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم. بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملاً فاقد آن است توضیح دهم به خصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلف تظاهر می‌کند نیست. در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید، حس می‌کند. او وجود خود را یك نوع زندان می‌پندارد چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان حقیقت واحد دریابد.»[1]

در قرآن مجید و آثار قطعی پیشوایان بزرگ اسلام دلایل زیادی هست بر اینکه مسألهٔ فطری بودن دین و توجه به خدا سخت مورد توجه بوده است. ظاهراً قرآن کریم اولین کتابی است که این مسأله را طرح کرده است و اکنون پس از چهارده قرن می‌بینیم دانش بشری آن را تأیید می‌کند.

نظر به اینکه توضیح و تفسیر این آیات خصوصاً با توجه به کلماتی که از رسول اکرم و خاندان پاکش در توضیح و شرح آن آیات رسیده دامنهٔ سخن را زیاد بسط می‌دهد و از حوصلهٔ این کتاب خارج است، ما در اینجا تنها به نقل برخی آیات و دو سه جمله از پیشوایان دین اکتفا می‌کنیم و می‌گذریم:

۱. فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها (روم / ۳۰).

۲. اَفَغَيْرَ دينِ اللهِ يَبْغونَ وَ لَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمواتِ وَ الْاَرْضِ (آل عمران / ۸۳).

۳. اَلَّذينَ اٰمَنوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِكْرِاللهِ، اَلا بِذِكْرِاللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ (رعد / ۲۸).

۴. وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْري فَاِنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنْكاً (طه / ۱۲۴).

۵. فَذَكِّرْ اِنَّما اَنْتَ مُذَكِّرٌ (غاشیه / ۲۱).

۶. سَبَّحَ لِلّهِ ما فِي السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ (حدید، حشر، صف / ۱).

۷. وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني اٰدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلىٰ (اعراف / ۱۷۲).

۸. وَ الَّذينَ اٰمَنوا اَشَدُّ حُبّاً لِلّهِ (بقره / ۱۶۵).

۱. رجوع شود به رسالهٔ دنیایی که من می‌شناسم ص ۵۳

۹. فَبَعَثَ فیهِمْ رُسُلَهُ وَ واتَرَ اِلَیْهِمْ اَنْبیائَهُ لِیَسْتَأدوهُمْ میثاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّروهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلیغِ وَ یُثیروا لَهُمْ دفائِنَ الْعُقول (نهج البلاغه، خطبهٔ اول).

۱۰. اِبْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ بْتِداعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلی مَشِیَّتِهِ اخْتِراعاً، ثُمَّ سَلَکَ بِهِمْ فی طَریقِ اِرادَتِهِ وَ بَعَثَهُمْ فی سَبیلِ مَحَبَّتِه (صحیفهٔ سجّادیّه، دعای اول).

بحث در دلالت هریك از این آیات و کلمات بر مدعای ما طولانی است، از مطالعهٔ تفاسیر این آیات و شروح این کلمات مطلب روشن می‌شود.

راه حس و علم یا راه طبیعت

به عبارت دیگر راه مطالعه در خلقت.

ین راه نیز به نوبهٔ خود به سه راه منشعب می‌شود:

۱. از طریق تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به کار رفته است.

۲. از طریق هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می‌شوند.

۳. از طریق حدوث و پیدایش عالم.

۱. تشکیلات و نظامات: مطالعهٔ احوال موجودات نشان می‌دهد که ساختمان جهان و ساختمان واحدهایی که اجزاء جهان را تشکیل می‌دهند «حساب شده» است، هر چیزی «جایی» دارد و برای آن جا قرار داده شده است و منظوری از این قراردادن‌ها در کار بوده است.

جهان درست مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده است، هر جمله و سطر و فصلی محتوی یك سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است، نظمی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است از روی دقت خاصی است و هدف را نشان می‌دهد.

هر کس تا حدودی می‌تواند خطوط و سطور کتاب خلقت را بخواند و یك سلسله معانی از آنها درك کند و قصد و فکر مؤلف آن را دریابد. هر کسی می‌تواند نظامات حکیمانه و آثار و علائم به کار رفتن تدبیر و اراده را در کار خلقت، روشن استنباط کند هرچند درس ناخوانده و بیابانی باشد. ولی البته اگر کسی با علوم طبیعی آشنایی

داشته باشد به تناسب معرفتش به این امور، نظامات و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراك می کند.

قرآن کریم با اصرار و ابرام بی‌نظیری افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختمان موجودات به منظور شناختن خداوند سوق می‌دهد، و همچنین در کلمات پیشوایان دین ـ که نمونه‌اش خطبه‌های نهج‌البلاغه و توحید مفضّل و برخی دعاها و برخی احتجاجات ائمهٔ اطهار است ـ عنایت فوق‌العاده‌ای به این مطلب شده است. نظر به اینکه ذکر اجمالی چندان مفید نیست و تفصیل و تشریح از حدود این کتاب خارج است ما از ذکر آیات و خطب و احادیث و دعوات و احتجاجات مربوطه صرف نظر می کنیم و به وقت دیگر موکول می نماییم.

مسلّماً برای عامّهٔ مردم بهترین راه شناساندن خداوند همین راه است. اکنون می‌خواهیم ببینیم که چگونه است که تشکیلات و نظامات ساختمان موجودات بر وجود خداوند علیم و حکیم دلالت می کند.

جواب این پرسش روشن است. همان طوری که اصل پیدایش یك اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز می تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان‌دهندهٔ صفات مؤثر بوده باشد. مثالی ذکر کنیم:

ما افراد انسان مستقیماً از محتویات ضمیر و افکار و اندیشه‌ها و ملکات اخلاقی و روحی یکدیگر آگاه نیستیم و نمی توانیم آگاه باشیم. بدیهی است که نه من می توانم مستقیماً ضمیر شما را بخوانم و بلاواسطه از نیت و صفات اخلاقی شما آگاه گردم و نه شما می توانید مستقیماً از ضمیر من آگاه شوید، ولی در عین حال تا حد زیادی به محتویات ضمیر یکدیگر پی می بریم بدون آنکه کوچکترین تردیدی به خود راه دهیم.

ما دربارهٔ شخص معیّنی اعتقاد علمی پیدا می‌کنیم و او را به عنوان عالم می‌شناسیم، به چه دلیل؟ به دلیل آثار قولی و کتبی که از او دیده‌ایم. ما یکی را فقیه، دیگری را حکیم، سومی را ریاضی‌دان، چهارمی را ادیب می‌دانیم، چرا؟ برای اینکه از اولی سخنان و نوشته‌های فقهی و از دومی سخنان و نوشته‌های حِکَمی و از سومی ریاضی و از چهارمی ادبی شنیده و دیده‌ایم. به حکم سنخیتی که لازم است میان اثر و مؤثر بوده باشد امکان ندارد که از فاقد علمْ سخنان علمی، و یا از کسی که فقط فقیه است سخنان منظم فلسفی و ریاضی و ادبی، و یا از کسی که فقط حکیم است آثار فقهی یا ریاضی صادر شود. مثلاً هیچیك از ما که صاحب جواهر را می شناسیم شك

۷۶ ـــــــ

با اینکه جلو چنین احتمالی را منطقاً نمی‌توانیم سد کنیم شك نداریم که سعدی دارای ذوق شعری و ادبی، و بوعلی سینا دارای افکار فلسفی و طبی، و صاحب جواهر دارای ملکات فقهی بوده است. کسانی که بشر را به خداشناسی از راه مطالعهٔ کتاب خلقت سوق داده اند خواسته اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب جواهر به مقامات ادبی و فلسفی و فقهی آنها مطمئن می‌شود.

کرسی موریسون در کتاب راز آفرینش انسان ترجمهٔ محمد سعیدی صفحهٔ ۹ می گوید:

«ده عدد سکهٔ یك شاهی را از شمارهٔ ۱ تا ۱۰، علامت بگذارید و آنها را در جیب خود بریزید و به هم بزنید. پس از آن سعی کنید آنها را به ترتیب شمارش از ۱ تا ۱۰ دراورید و هر کدام را درآورید پیش از اینکه سکهٔ دومی را بیرون بیاورید دوباره به جیب خود بیندازید. با این ترتیب احتمال انکه شمارهٔ ۱ بیرون بیاید معادل «یك» بر «ده» است، احتمال اینکه شمارهٔ ۱ و ۲ به ترتیب بیرون بیاید «یك» بر «صد» است، احتمال آنکه شمارهٔ ۱ و ۲ و ۳ مرتباً بیرون بیاید «یك» در «هزار» است، احتمال آنکه شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ و ۴ متوالیاً کشیده شود «یك» در «ده هزار» است. و به همین منوال احتمال درآمدن شماره ها به ترتیب کمتر می شود تا انکه احتمال بیرون آمدن شماره‌های از ۱ تا ۱۰ به رقم «یك» بر «ده میلیارد» می رسد. منظور از ذکر مثلی بدین سادگی آن است که نشان داده شود ارقام در مقابل احتمالات چگونه قوس صعودی می پیمایند. برای به وجود آمدن حیات در روی کرهٔ ارض آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث امکانات ریاضی محال است تصور نمود این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشد، و به همین جهت باید ناگزیر معتقد بود که در طبیعت قوهٔ مدرکهٔ خاصی وجود دارد و در جریان این امور نظارت می کند. وقتی به این نکته اذعان اوردیم باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریق ها و از پیدایش حیات در بین بوده است.»

امروز فرضیه‌ها و نظریه‌های خاصی دربارهٔ آفرینش جهان، زمین، حیات، انسان وجود دارد. بعضی گمان می کنند با قبول آن فرضیه‌ها و نظریه‌ها دیگر لزومی ندارد که فرض کنیم جهان و حیات و انسان از روی طرح و نقشهٔ قبلی به وجود آمده است. مثلاً دربارهٔ کرات منظومهٔ شمسی طبق فرضیهٔ معروف لاپلاس (Laplace) گفته

۷۸ ـــــــ

می گوید:

«ممکن نیست تمام شرایط و لوازمی که برای ظهور و ادامهٔ حیات ضروری است صرفاً بر حسب تصادف و اتفاق در آن واحد بر روی سیّاره‌ای فراهم شود.»

ایضاً در همین کتاب پس از آنکه در فصل سوم تحت عنوان «گازهایی که ما استنشاق می کنیم» فصل مشبعی دربارهٔ شرایط امکان پیدایش حیات بحث می کند، در خاتمهٔ فصل چنین می گوید:

«اکسیژن و نیدروژن و اسید کربنیك، چه به تنهایی و چه در حال ترکیب و اختلاط با همدیگر، از ارکان اولیهٔ حیات جانداران به شمار می‌روند و اساساً مبنای زندگانی در زمین بر آنها استوار است. از میان میلیونها احتمال حتی یك احتمال هم نمی‌رود که همهٔ این گازها در آن واحد در سیاره‌ای جمع شوند و مقدار و کیفیت آنها هم به طوری متعادل باشد که برای حیات کافی باشد. از طریق علمی که توضیحی دربارهٔ راز طبیعت نمی‌توان داد، اگر هم بخواهیم بگوییم همهٔ آن نظم و ترتیبات تصادفی بوده آن وقت برخلاف منطق ریاضی استدلال کرده‌ایم.»

پس معلوم می شود پیدایش حیات را در روی کرهٔ زمین حمل بر تصادف کردن خلاف عقل سلیم است.

بر حسب نظریات علمی امروز ریشهٔ نسلی حیوانها و گیاهها یك چیز است؛ یك سلول بوده است که به دو شعبهٔ مختلف نباتی و حیوانی منشعب شده است. اکنون ببینیم آیا بنا بر همین نظریات ممکن است این انشعاب را با تصادف و اتفاق توجیه کنیم، خصوصاً با توجه به نیازی که این دو شعبه به یکدیگر دارند، یا مجبوریم بپذیریم آن انشعاب نیز از روی عمد و قصد بوده است؟

کرسی موریسون در صفحهٔ ۵۸ کتاب خویش می گوید:

«در آغاز ظهور حیات در کرهٔ ارض اتفاق عجیبی رخ داده است که در زندگی موجودات زمین اثرات فوق العاده داشته است: یکی از سلّولها دارای این خاصیت عجیب شد که به وسیلهٔ نور خورشید پاره‌ای ترکیبات شیمیایی را تجزیه کند و نتیجهٔ این عمل مواد غذایی برای خود و سایر سلولهای مشابه تدارك نماید. اخلاف و نوادگان یکی از این سلولهای اولیه از غذایی که توسط مادرشان تهیه شده؛ تغذیه کردند و نسل حیوانات را به وجود آوردند در حالی که اخلاف سلولی دیگر

است که بر موجودات سیطره دارد و آنها را تدبیر می نماید.

این دلیل غیر از دلیل نظم است. دلیل نظم مربوط است به تشکیلات و سازمان مادی و جسمانی و به عبارت دیگر ارگانیزم اشیاء. یك دستگاه صنعتی از قبیل اتومبیل یا ساعت یا کارخانهٔ پارچه بافی دارای سازمان است، دارای اجزاء و اعضاء و تشکل است، هر جزء از اجزاء آن شهادت می‌دهد که برای کاری ساخته شده و قصد و عمدی در ساختمان آن به کار رفته است، اما اتومبیل یا ساعت یا کارخانهٔ پارچه بافی و هر واحد صنعتی دیگر از نیروی خاص «راه یابی» بهره‌مند نیست، یك رابطهٔ مرموز میان او و هدف دستگاه وجود ندارد که به طور خودکار او را در جهت هدف خود هدایت کند، برخلاف و حدهای طبیعی که چنین است. اینجا مطلب نیازمند به توضیحی است.

راه یابی اشیاء بر دو نوع است: یك نوع آن لازمهٔ جبری سازمان داخلی است؛ یعنی ممکن است سازمان و تشکیلات داخلی یك دستگاه آنچنان منظم باشد که به طور خودکار راهی را که باید برود و کاری که باید بکند انجام دهد. یك دستگاه ساعت آنچنان دقیق ساخته می شود که کار خود را بدون یك ذره تخلف انجام می‌دهد. یك سفینهٔ فضایی آنچنان دقیق و منظم ساخته می شود که مسیر خود را بدون انحراف طی می کند و کارهایی که باید انجام دهد از قبیل عکسبرداری و مخابره دقیقاً انجام می‌دهد.

صنعت امروز بدین سو پیش می‌رود که ماشین جای هوش انسان را می گیرد. ماشین حساب دقیقاً جمع و تفریق و ضرب و تقسیم می کند. یك اتومبیل مجهز است به دستگاهی که مجموع مسافتی را که تاکنون طی کرده و دستگاهی که سرعت حرکت اتومبیل را نشان می‌دهد و دستگاههایی که تمام سدن روغن یا بنزین را اعلام می کند. دستگاه رادار ارپیش، وقوع خطر را اطلاع می‌دهد. یك دستگاه سادهٔ قطب نما جهت را به طرز صحیح نشان می‌دهد. این مقدار از راه یابی و کار منظم، از مجموع خواص فیزیکی و شیمیایی اشیاء استفاده و استنتاج می شود و لازمهٔ سازمان یافتن ــ و اشیاء و حرکات و آثار آنهاست.

بدون شك نتیجهٔ سازمان منظم و تشکیلات مرتب و حساب شده مکانیکی منظم و مرتب و حساب شده است. این نوع از راه‌یابی از گذشته و علیت فاعلی سرچشمه می گیرد یعنی از مجموع اموری که دارای یك سلسله خواص فیزیکی و شیمیایی می باشند سازمانی به وجود آمده و اجزاء مجموعه به یکدیگر مربوط شده اند و لازمهٔ

قهری و نتیجهٔ جبری مواد جمع شده بعلاوهٔ خاصیتهایی که هر کدام دارند و بعلاوهٔ نظم و ارتباطی که میان آنها برقرار شده و آنها را به صورت یك دستگاه درآورده، کار معین و راه پیمایی منظم است.

نوع دیگر از راه یابی که در اشیاء مشاهده می شود آن چیزی است که گذشته و علیت فاعلی، یعنی نظم مادی، برای چنین راه یابی کافی نیست. آن نوع از راه یابی حکایت می کند از رابطهٔ مرموزی میان شئ و آینده اش و از علیت غائیه یعنی از یك نوع علاقه و توجه به غایت و هدف.

حرکات و اعمال یك دستگاه تا آنجا که مربوط به سازمان مادی شئ است قابل پیش بینی است، یعنی نفس سازمان مادی و تشکیلات داخلی شئ کافی است که با احاطه به آنها بتوان کارهای آن را پیش بینی کرد، زیرا می توان رابطهٔ تألیفی و ترکیبی مجموعه موادی که در یك دستگاه کار گذاشته شده است و عملها و عکس العمل های قهری را به دست آورد، و تا وقتی که حرکات و اعمال یك شئ در حدود عملها و عکس العمل های طبیعی اجزاء شئ است و قابل پیش بینی است، راه یابی شئ نتیجهٔ قطعی نظم سازمان اوست و دلیل جداگانه‌ای به شمار نمی‌رود.

اما اگر رسید به مرحله‌ای که آن شئ کار خاصی نباید انجام دهد، بر سر دوراهی است، در عین حال آن شئ یکی از آن راهها که او را به هدف می‌رساند «انتخاب» می کند، اینجاست که پای هدایت نوع دوم به میان می آید. پس موجبات و مرجّحات راه یابی نوع اول در گذشته و علیت فاعلی شئ نهاده شده است، و موجبات و مرجّحات راه یابی نوع دوم در علیت غائی و آیندهٔ آن شئ نهاده شده است. در نوع اول، شئ، وجوب و ضرورت خود را از فاعل کسب می کند و در نوع دوم از غایت، هرچند به اعتباری از نظر دقیق فلسفی میان فاعل و غایت انفکاکی نیست.

اکنون ببینیم از چه راه و به چه دلیلی می توانیم ثابت کنیم که چنین نوع هدایتی در همهٔ موجودات و یا برخی از آنها در کار است.

مقدمتاً مطلبی را باید از قرآن کریم استفاده کنیم.

قرآن کریم ظاهراً اول کتابی است که میان نظم داخلی اشیاء و هدایت و راه یابی آنها تفکیك کرده و آنها را به صورت دو دلیل ذکر کرده است، یعنی تلویحاً ثابت کرده است که راه یابی موجودات تنها معلول نظم و ساختمان مادی و داخلی آنها نیست.

در سورهٔ طه آیهٔ ۵۰ از زبان موسی نقل می کند:

قال ربُّنا الَّذی اعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هدی.

پروردگار ما آن است که در پیکر هر موجودی آنچه را که شایسته است نهاده و سپس او را در راهی که باید برود هدایت کرده است.

در سورهٔ علق آیهٔ ۲ و ۳ می فرماید:

الَّذی خَلَقَ فَسَوّی و الَّذی قَدَّرَ فَهَدی.

آنکه آفرید و سامان داد و آنکه اندازه گیری نمود و سپس هدایت و راهنمایی کرد.

راجع به هدایت جمادات می فرماید:

و اَوْحی فی کُلِّ سماءٍ اَمْرَها (حم سجده / ۱۲).

و دربارهٔ نباتات می فرماید:

و النَّجْمُ و الشَّجَرُ یَسْجُدانِ (الرحمن / ۶)

و دربارهٔ حیوانات می فرماید:

وَ اَوْحی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ (نحل / ۶۸).

دربارهٔ انسان می فرماید:

فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویها (شمس / ۸).

و هم می فرماید:

وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ (انبیاء / ۷۳).

و دربارهٔ خصوص پیامبران می فرماید:

وَ ما کانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُکَلِّمَهُ اللهُ اِلاّ وَحْیاً اَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ (شوری / ۵۱).

بالاخص دربارهٔ خاتم پیامبران می فرماید:

فَأَوْحیٰ إِلیٰ عَبْدِهِ ما أَوْحیٰ (نجم / ۱۰).

اکنون ببینیم به چه دلیل و از چه راهی می توانیم چنین هدایتی را در موجودات اثبات کنیم؟

راه اثبات آن، «ابداع و ابتکار» است. هر جا که نوعی ابتکار دیده می شود دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است. لازمهٔ جبری ساختمان منظم مادی اشیاء، «کار منظم پیش بینی شده» است ولی ابداع و ابتکار نمی تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش بینی شده باشد. ابداع و ابتکار نشانهٔ وابستگی به آینده و عدم وابستگی کامل به گذشته است.

یك ماشین حساب ممکن است آنچنان منظم ساخته شود که عملیات جمع و تفریق و ضرب و تقسیم را دقیقاً انجام دهد، یعنی نظم ساختمانی ماشین می تواند چنین خاصیتی را به وجود آورد، اما هرگز یك ماشین حساب قادر به ابداع و ابتکار یك قاعدهٔ ریاضی نیست. همچنین یك ماشین ترجمه می تواند دقیقاً سخنان یا نوشتهٔ یك نفر را ترجمه کند ولی هرگز نظم دقیق آن ماشین قادر به تصحیح اشتباه گوینده نخواهد بود.

اثبات و نفی چنین هدایتی در جمادات اندکی دشوار است؛ اما در نباتات و حیوانات و انسان، یعنی آنجا که پای حیات به معنی مصطلح در میان است، دشوار نیست. وارد بحث جمادات نمی شویم، همین قدر می گوییم که عمومی ترین نیروی حاکم بر اجسام و اجرام جهان نیروی جاذبه است، ولی نیروی جاذبه چیست؟ آیا نیروی جاذبه خاصیت ذاتی جرم است نظیر بُعد داشتن و سایر خواص ضروری هندسی که غیرقابل انفکاك از اجرام و اجسام است، یا اینکه نیرویی است که به موجودات داده شده و احیاناً ممکن است اجرام از این نظر بمیرند یعنی در حالتی فرو روند که این خاصیت تنظیم کنندهٔ حرکات آنها از میان برود؟ این مطلبی است که نفیاً و اثباتاً نمی توان به آن پاسخ داد ولی خود نیوتن (Newton) که مکتشف این قانون است می گوید: من همین قدر می دانم که رابطه ای میان اجرام هست که همدیگر را به نسبت خاص [جرم] و فاصله به سوی یکدیگر می کشند، عجالتاً نام آن را «نیروی جاذبه» می گذارم اما حقیقتش چیست، نمی دانم.

اما در مورد جانداران: در کار سلولهای حیاتی چند نوع کار ابتکاری دیده می‌شود که ساختمان ماشینی آنها برای توجیه آن نوع کارها کافی نیست؛ یا باید معتقد شویم آن سلولها دارای آن قدر عقل و علم و شعور و درك اند که خود انسان به هیچ‌وجه به پایهٔ آنها نرسیده و نخواهد رسید، یعنی باید معتقد شویم آنها فکر می‌کنند و می‌فهمند و متأثر می‌شوند فقط جثّه‌شان کوچك است، و یا باید معتقد شویم که یك نیروی مرموز مستقیماً آنها را در کارشان به شکل دیگری غیر از طریق عقل و ادراك رهبری کرده است. در اینکه یك سلول نباتی یا حیوانی مانند نسان دستگاه عقل و اندیشه و تعلیم و تعلم ندارد و از نظامی نظیر نظام انسانی پیروی نمی‌کند تردیدی نیست. پس باقی می‌ماند دو راه: یکی اینکه ساختمان ماشینی اشیاء برای هدایت آنها کافی باشد، دیگر اینکه نیروی مرموز هدایت، آنها را رهبری کند.

کارهای خارق‌العاده ای که «ابداع و ابتکار» شمرده می‌شود و ساختمان ماشینی سلولها کافی برای توجیه آنها نیست چند نوع است:

۱. قدرت انطباق با محیط و تغییر دادن طبیعت خود.

۲. تقسیم کار و انتخاب وظیفه.

۳. ابتکار تجدید ساختمان عضو از میان رفته و یا ایجاد عضو جدید مورد نیاز.

۴. اکتشاف نیازمندیهای خود بدون وساطت تعلیم و تعلم.

راجع به قدرت عظیم انطباق سلولها با محیط که حتی قادر به عوض کردن طبیعت خود می‌باشند، و همچنین تقسیم کار و انتخاب وظیفه میان سلولها با اینکه همه از یك اصل و ریشه سرچشمه می‌گیرند قبلاً به طور مختصر بحث شد، اکنون در قسمت سوم و چهارم بحث می‌کنیم.

نیروی حیات، هزاران نقش زیبا و بدیع بر صفحهٔ روزگار به صورت گلها و درختها و پرندگان و چهارپایان و غیره به وجود آورده است. ساختمان سلول اوّلی و عوامل خارجی محیط کافی نیست که اینهمه نقش و نگار و زیبایی در جهان خلق و ابداع نماید. در کتاب راز آفرینش انسان صفحهٔ ۵۹ و ۶۰ می‌نویسد:

«ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود عملی انجام نمی‌دهد. ذرات و اتمها تابع قوانین مربوط به قوهٔ جاذبهٔ زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیر الکتریسیته هستند. ماده از خود قوهٔ ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصهٔ ظهور می‌آورد. بدون حیات، عرصهٔ پهناور زمین عبارت از

بیابانی قفر و لم‌یزرع و دریایی مرده و بی‌فایده می‌شد.»

بعلاوه در هر جانداری قدرت تجدید ساختمان پیکر در حدودی وجود دارد. این قدرت در جانداران متفاوت است. در کتاب راز آفرینش انسان صفحهٔ۱۰۶ می نویسد:

«بسیاری از حیوانات مثل خرچنگ‌اند که هر وقت پنجه یا عضوی از آنها بریده شود سلولهای مربوطه فوراً فقدان آن عضو را خبر می‌دهند و درصدد جبران آن برمی آیند. ضمناً به مجرد اینکه عمل تجدید عضو مفقود خاتمه یافت سلولهای مولّد از کار می افتند و مثل آن است که خودبه‌خود می فهمند که چه وقت موقع خاتمهٔ کار آنها رسیده است، اگر یکی از حیوانات اسفنجی را که در آب شیرین زیست می کند از میان دونیم کنید هر نیمهٔ ان به تنهایی خود را تکمیل می کند و به صورت فرد کامل درمی آید. سر یك کرم قرمز خاکی را ببرید سر دیگری را برای خود درست می کند. ما وسائلی در دست داریم که سلولها را برای معالجهٔ بدن به کار بیندازیم اما آیا هرگز این آرزو تحقق خواهد یافت که جراحان، سلولها را وادارند دستی تازه یا گوشت و استخوان و ناخن و سلسله اعصابی جدید در بدن به وجود اورند؟»

اما قسمت چهارم:

در اینجا لازم است به اصطلاح الهامات فطری حیوانات را مطرح کنیم. جانوران معمولاً یك سلسله کارها را انجام می‌دهند که به هیچ‌وجه با آنها سابقه نداشته و انها را نیاموخته‌اند. با توجه به اینکه امور آموزشی، چه در انسان و چه در حیوان، به وراثت منتقل نمی‌شود اهمیت مطلب بیشتر روشن می‌شود. یکی از آنها غریزهٔ لانه و آشیانه است. راز آفرینش انسان صفحهٔ ۱۰۵ می نویسد:

«اگر جوجهٔ پرنده‌ای را در آشیانه خارج کنید و در محیطی دیگر آن را بپرورانید همینکه به مرحلهٔ رشد و تکامل رسید خود شروع به ساختن لانه به سبك و طریقهٔ مدرانش خو هد کرد.»

دربارهٔ حشره ای به نام «آموفیل» می نویسد که آن حیوان، کرمی را شکار می کند و به نقطه‌ای از پشت او نیش می زند، نه آن اندازه که کرم بمیرد و گوشتش فاسد گردد، بلکه آن اندازه که بی حس شود و تکان نخورد، سپس در نقطهٔ مناسبی از بدن این کرم تخم‌گذاری می کند، خودش قبل از اینکه بچه‌ها به دنیا بیایند می‌میرد، بچه‌ها از

گوشت تر و تازهٔ کرم تغذیه می کنند تا بزرگ می شوند. عجب این است که فرزندان با آنکه مادر را هرگز ندیده و عمل خارق العادهٔ او را مشاهده نکرده اند، پس از آنکه به حد رشد رسیدند، در موقع تخم گذاری عمل مادر را با کمال دقت و بدون اشتباه تکرار می کنند، و چون هرگز نسل پیشین و نسل بعدی این حشره یکدیگر را درك نمی کنند احتمال یاد دادن به هیچ وجه نمی رود.

راز آفرینش انسان صفحهٔ ۸۱ دربارهٔ مارماهی می نویسد:

«این حیوانات همینکه به مرحلهٔ رشد رسیدند، در هر رودخانه و برکه در هر گوشهٔ عالم باشند به طرف نقطه ای در جنوب جزایر برمودا حرکت می کنند و در آنجا در اعماق ژرف اقیانوس تخم می گذارند و در همان جا می میرند. آن عده از مارماهیها که از اروپا می آیند هزاران میل مسافت را در دریا می پیمایند تا به این نقطه می رسند. بچه های مارماهی که هنگام تولد از هیچ کجای عالم خبری ندارند و فقط خود را در صحرایی بی پایان از آب دیده اند شروع می کنند به مراجعت به موطن اصلی خویش، و پس از عبور از دریاهای بی پایان و غلبه بر طوفانها و امواج و جزرومدها، دوباره به همان رودخانه یا برکه ای که والدین آنها از آنجا آمده اند برمی گردند به طوری که همهٔ انهار و دریاچه های جهان همیشه پر از مارماهی است. این مارماهیهای جوان پس از آنکه با زحمات و مشقات فراوان خود را به موطن اصلی رساندند در آنجا نشو و نما می کنند و چون به سن رشد رسیدند بر طبق همان قوانین مرموز و لاینحل به نزدیکی جزایر برمود برمی گردند و این دور و تسلسل را از سر می گیرند. این حس جهت یابی و بازگشت به موطن اصلی از کجا سرچشمه گرفته است؟ هرگز تاکنون هیچ مارماهی از سواحل امریکا در اقیانوس اروپا دیده نشده و هیچ مارماهی اروپایی هم در سواحل امریکا شکار نشده است. برای اینکه مارماهی اروپایی وقت کافی برای رسیدن به جزایر برمودا و پیمودن عرصهٔ دریاها را داشته باشد دورهٔ رشد آن را به یك سال و گاهی هم بیشتر بالا برده است.»

دربارهٔ زنبورعسل، مورچه، موریانه کتابها نوشته شده و باید مطالعه شود تا عجایب و شگفتیها در مورد هدایت و راه یابی عجیب این حشرات روشن شود. ما برای پرهیز از اطالهٔ بیشتر از ذکر نمونه هایی از زندگی این جانداران خودداری می کنیم.

حدوث و پیدایش عالم

راه سوم از طرق مطالعه در خلقت و آفرینش موجودات، راه حدوث موجودات این جهان است. این بحث نیز دامنهٔ درازی دارد و چون بعداً در متن مقاله در این باره بحث خواهد شد فعلاً از بحث و توضیح دربارهٔ آن خودداری می کنیم.

راه عقل یا راه استدلال و فلسفه

این راه هرچند دشوارترین راههاست اما از یك نظر کامل ترین آنهاست. هریك از راههای سه گانه (قلبی، علمی، عقلی) از یك نظر رجحان دارد. راه دل و فطرت از نظر شخصی کامل ترین راههاست؛ یعنی برای هر فرد، بهتر و لذت بخش تر و مؤثرتر این است که از راه دل به خداوند راه بیابد. همچنانکه قبلاً اشاره شد آن نقطهٔ اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می کند همین نقطه است. عرفا معتقدند که دل و احساسات فطری قلب را باید تقویت کرد و پرورش داد و موانع آن را از میان برد تا معرفت شهودی حاصل شود. اما فلاسفه و متکلمین می خواهند از طریق عقل و استدلال به خدا راه یابند. بدیهی است که این دو راه مانعة الجمع نیستند. بعضی از اکابر، هم سلوك عقلی کرده اند و هم سلوك قلبی. به عقیدهٔ صدرالمتألهین لزوماً باید سلوك عقلی و سلوك قلبی با یکدیگر توأم گردند.

به هر حال از جنبهٔ فردی و شخصی قطعاً راه اهل دل کامل تر است ولی شخصی است، یعنی نمی توان آن را به صورت یك علم قابل تعلیم و تعلم برای عموم درآورد. هر کس از آن راه می رود خود باخبر می شود اما نمی تواند دیگران را آن طور که خود خبردار شده باخبر کند برخلاف علم و فلسفه که از طریق تعلیم و تعلم، تمام دریافتهای افراد به یکدیگر منتقل می گردد.

راه مطالعهٔ حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی [بودن] بهترین راههاست. استفاده از این راه نه نیازمند است به قلبی صاف و احساساتی عالی، و نه به عقلی مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی. اما این راه فقط ما را به منزل اول می رساند و بس؛ یعنی همین قدر به ما می فهماند که طبیعت، مسخّر

نیرویی ماوراء طبیعی است، و البته برای شناخت خدا این اندازه کافی نیست.

توضیح اینکه: مطالعه در آثار خلقت حداکثر این است که ما را معتقد می کند به وجود قوهٔ شاعر و علیم و حکیم و مدبّری که طبیعت را می گرداند و اداره می کند، اما این آن قوه خداست یعنی واجب الوجود است و خود مولود و مصنوع صانع دیگری نیست؟ علوم حسی و تجربه های طبیعی بشر از نفی و اثبات این مطلب عاجز است. وقتی که این احتمال آمد ناچار باید اثبات کنیم فرضاً قوهٔ مدبر عالم، خود مصنوع صانعی باشد در نهایت امر باید منتهی گردد به صانعی که قائم بالذات و غیرمصنوع است، و این خود استدلال فلسفی است و بر عهدهٔ فلسفه است که آن را اثبات نماید یا نفی کند. مطالعهٔ طبیعت قادر به جوابگویی به این پرسش نیست.

بعلاوه آنچه از نظر معارف الهی ضرورت دارد تنها این نیست که جهان تحت ادارهٔ واجب الوجود مدبّر حکیم است؛ باید یگانگی او را و اینکه بیش از یکی نیست نیز ثابت گردد.

علاوه بر یگانگی، خیر محض بودن، وجود صرف و کمال مطلق بودن (وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلی)[1]، به همه چیز بلااستثناء عالم بودن، و بر همه چیز بلااستثناء قادر بودن، صفات عین ذات بودن، و صدها مطلب دیگر که علم الهی را تشکیل می دهد و بشر از دانستن آنها بی نیاز نیست از راه علوم حسی و مطالعه در مخلوقات میسر نیست. اگر اینها همه را ـ از وجوب وجود گرفته تا یگانگی، علم، قدرت کامله، حکمت بالغه، فیض قدیم ـ از محیط بحث و فکر خود خارج کنیم خدا را به صورت یك فرضیهٔ مجهول که هزارها مشکلات لاینحل و غیرقابل جواب در خود آن فرضیه هست درآورده ایم.

خداشناسی و مسائل مربوط به آن تنها از طریق عقل و فلسفه است که به صورت یك علم مثبت نظیر روان شناسی و گیاه شناسی و غیره درمی آید. چقدر اشتباه است که می گویند راه مطالعه در خلقت، ما را از پیمودن راههای دشوار و پرپیچ و خم فلسفی بی نیاز می کند! و برای اینکه سخن خود را معقول جلوه دهند می گویند قرآن کریم هم فقط از راه تشویق به مطالعهٔ مخلوقات مردم را به خدا شناسی دعوت کرده است. غافل از اینکه قرآن کریم مطالعه در آثار خلقت را به عنوان یکی از راهها معرفی کرده است و آن را برای عامّهٔ مردم بهترین وسیله برای اینکه بفهمند و بدانند قوهٔ

۱. روم / ۲۷

شاعر و مدبّری بر عالم حکومت می کند دانسته است. از نظر عامّهٔ مردم، به واسطهٔ قصور فهم، تشکیك در اینکه خود آن قوهٔ مدبر چه حالتی دارد؟ آیا خود مصنوع است یا نیست؟ اگر نیست او چه نوع موجودی است که با همهٔ موجودات دیگر چنین تفاوتی پیدا کرده است؟ مطرح نیست. ولی اینکه فهم عامّهٔ مردم به مسأله‌ای نرسد دلیل نیست که چنین مسأله‌ای وجود ندارد. هنگامی که این مسأله مطرح شود جز فلسفه جوابگوی آن نخواهد بود.

بعلاوه در گذشته دیدیم که دلالت دو دلیل نظم و هدایت هرچند قطع و جزم ایجاد می کند اما منطقاً احتمال تصادف و اتفاق را نمی تواند نفی کند ولو آنکه احتمال آن به صورت یك واحد از عددی باشد که در وهم ما هرگز نگنجد.

از نظر فلاسفه برای برهان، مقدماتی لازم است که ضروری و دائم و کلی باشد. براهین فلسفی و ریاضی مبنی بر مقدماتی است که به حساب ریاضی احتمالات نیز هیچ گونه واحدی در جهت خلاف نمی توان یافت.

نکتهٔ قابل توجه این است که قرآن کریم آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می خواند و توجهی که از این راه پیدا می شود «تذکر» و یادآوری می نامد. قرآن کریم می خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله ای برای تنبه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات تنبّه و تذکّر است نه استدلال و استنتاج.

پس مسألهٔ مهم این است که آیا واقعاً علم و فنی مجهز به همهٔ شرایطی که در یك علم و فن لازم است وجود دارد که پاسخگوی مسائل مورد نیاز بشر در مورد خدا و ماوراء طبیعت باشد یا نه؟

بگذریم از راه عرفان و سلوك که آنچنان با عمل و ساختن و تکمیل نفس بستگی دارد که باید گفت عمل است نه علم، بعلاوه چنانکه گفته شد با طریق عادی قابل تعلیم و تعلم نیست و به اصطلاح چشیدنی است نه شنیدنی؛ آری بگذریم از این راه، مطالعهٔ خلقت یعنی راه علوم حسی و تجربی چنانکه گفته شد به هیچ‌وجه قادر نیست جوابگوی مسائل مورد نیاز بشر در الهیات باشد، زیرا این راه همین قدر اثبات می کند که جهان با نیروی مدبّر قادر مرید اداره می شود اما خود آن قوه چه وضعی دارد؟ و آیا واجب‌الوجود و قائم‌بالذات است یا او نیز به نوبهٔ خود مخلوق یك نیروی دیگری است؟ آن نیروی دیگر چطور؟ آیا در نهایت امر به نیروی قائم بالذات منتهی می شود

یا نه؟ آیا آن نیرو واحد است یا متعدد؟ بسیط است یا مرکّب؟ از کجا امده است؟ ازلی و ابدی است؟ به همه چیز بلااستثناء علیم و قدیر است یا برای علم و قدرت او حدی هست؟ به مخلوقات خود نزدیك است یا از آنها دور است؟ مخلوقات در برابر او مختارند یا مجبور؟ صفاتش مغایر با ذات است یا عین ذات؟ ازلاً و ابداً در کار خلقت است یا خلقتش محدود است به زمان محدود؟ مستقیماً در کارها دخالت می کند یا به وسائل و اسباب؟ پس آیا در ادارهٔ جهان اعوان و نصار دارد؟! اینها و یك عده مسائل دیگر است که خواه ناخواه برای بشر مطرح است و تا اینها راه حل صحیح نداشته باشد مسألهٔ خدا و ماوراء الطبیعة مجهولی بیش نخو هد بود.

از طرف دیگر می بینیم قران در این گونه مسائل سکوت نکرده است، این مسائل و یك سلسله مسائل دیگر را طرح می کند، چرا؟ آیا جز برای درك و فهم و حل است؟ قرآن دربارهٔ خدا و ماوراء الطبیعه چنین مسائلی طرح می کند:

لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ (شوری / ۱۱).

وَلِلّهِ الْمَثَلُ الْاَعْلی (نحل / ۶۰).

وَ لِلّهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنی (اعراف / ۱۸۰)

اَلْمَلِكُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ (حشر / ۲۳).

اَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ (بقره / ۱۱۵).

اَلْواحِدُ الْقَهّارُ (رعد /۱۶).

اَلْحَیُّ الْقَیّومُ (بقره /۲۵۵).

اَللهُ اَحَدٌ (توحید / ۱).

اَللهُ الصَّمَدُ (توحید / ۲)

لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یولَدْ (توحید / ۳).

وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً اَحَدٌ (توحید / ۴).

هُوَالْاَوَّلُ وَ الْاخِرُ (حدید / ۳).

وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ (حدید / ۳)

وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ (حدید / ۳).

وَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ (بقره / ۲۸۴).

ما اَصابَ مِنْ مُصیبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلا فی اَنْفُسِکُمْ اِلاّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَبْرَأَها (حدید / ۲۲).

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلومٍ (حجر / ۲۱).

یَمْحُواللهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ اُمُّ الْکِتابِ (رعد / ۳۹).

وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلاّ هُوَ... وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ اِلاّ فی کِتابٍ مُبینٍ (انعام / ۵۹)

فَالْمُقَسِّماتِ اَمْراً (داریات / ۴).

فَالْمُدَبِّراتِ اَمْراً (نازعات / ۵).

قُلْ نَزَّلَهُ روحُ الْقُدُسِ (نحل / ۱۰۲)

قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی (اسراء / ۸۵)

نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الْاَمینُ عَلی قَلْبِکَ (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴).

هُوَاللهُ فِی السَّمواتِ وَ فِی الْاَرْضِ (انعام / ۳).

وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ (اسراء / ۱۱۱)

وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ (اسراء / ۱۱۱).

و آیاتی دیگر از این قبیل. اینها مطالب و مسائلی است که از راه مطالعه در مخلوقات و آثار قابل درك نیست؛ یا باید اینها را به صورت مجهولات لاینحل بپذیریم و فرض کنیم قرآن هم که اینها را ذکر کرده هدفی نداشته و فقط خواسته یك سلسله مطالب قلمبه و نفهمیدنی برای گیج کردن بشر بگوید و مردم هم موظف‌اند کورکورانه تعبداً و تقلیداً بپذیرند آنچنانکه مسیحیان تثلیث را پذیرفته‌اند، و یا باید بپذیریم که علم و فنی هست که کارش رسیدگی و درك و حل این مسائل است.

قران به طور قطع اینها را به عنوان یك سلسله درسها القاء کرده است و هدف قرآن پی بردن به عمق این درسهاست، لهذا از یك طرف این گونه مطالب را ذکر کرده و از طرف دیگر امر به تدبر در آیات قرآنی فرموده است:

اَفَلا یَتَدَبَّرونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلی قُلوبٍ اَقْفالُها (محمد / ۲۴).

کِتابٌ اَنْزَلْناهُ اِلَیْکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّروا ایاتِهِ وَ لِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبابِ (ص / ۲۹)

برای بعضی از مسائل در خود قرآن رسماً دست به استدلال تعقلی محض زده شده است از قبیل:

لَوْكانَ فيهِما آلِهَةٌ اِلّااللهُ لَفَسَدَتا (انبیاء / ۲۲).

کلمات ائمهٔ دین و پیشوایان اسلام پر است از این نوع استدلالها. در جهان اسلام و مخصوصاً در شیعه یك الهیات بسیار غنی و پرمغز به وجود آمد. علت اصلی آن، درسهایی است که قرآن القا کرد و امر به تدبر در آنها نمود. این درسها به وسیلهٔ ائمهٔ اطهار مخصوصاً شخص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خطابه‌ها، مجالس درس، دعاها، حتجاجها توضیح داده شده است و اکنون گنجینه‌ای بی‌نظیر و بسیار گرانبها در اختیار ماست هرچند خودمان قدر آنها را نمی‌دانیم.

براهین فلسفی در شکلهای مختلف

از نظر فلسفه اول باید اثبات «واجب لوجود» بشود سپس وحدت و بساطت و علم و قدرت و سایر صفاتش اثبات گردد. ما فعلاً در مقام اشاره به براهین اثبات ذات واجب هستیم، مسألهٔ صفات در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

فلاسفه براهین زیادی برای اثبات واجب اقامه کرده‌اند. بعضی از آن براهین بر بطلان دور و تسلسل مبتنی است و بعضی مبتنی نیست. اگر بخواهیم براهین فلاسفه را در این موضوع تقسیم بندی کنیم، از نظر کلی دارای سه شکل و سه فرم می‌باشند که ما آنها را با نامهای «ارسطی»، «سینوی» و «صدرایی» مشخص می‌کنیم.

برهان ارسطی یا ارسطویی همان برهان معروف «محرك اول» است. ارسطو در این برهان از وجههٔ یك عالم طبیعی بحث کرده است نه از وجههٔ یك فیلسوف الهی. برهان محرك اول بر پنج اصل مبتنی است:

الف. حرکت نیازمند به محرك است.

ب. محرك و حرکت زماناً توأم‌اند، یعنی انفکاك زمانی آنها محال است.

ج. هر محرك یا متحرك است یا ثابت.

د. هر موجود جسمانی مغیر و متحرك است.

هـ. تسلسل امور مترتبهٔ غیرمتناهیه محال است.

نتیجه:

سلسلهٔ حرکات منتهی می شود به محرکی که متحرك نیست.

البته مقصود این نیست که حرکات در زمان گذشته منتهی می شوند به محرکی که متحرك نیست، بلکه مقصود این است: هر حرکتی در زمان حرکت خود محرکی همراه دارد که آن محرك یا ثابت است یعنی ماوراء الطبیعی است و یا متغیر است یعنی طبیعی است ولی در نهایت امر توأم است به محرکی ماوراء الطبیعی در زمان حرکت.

در برخی مقدمات این برهان خدشه‌هایی ممکن است تصور شود، خصوصاً با توجه به نظریهٔ فیزیك جدید دربارهٔ قانون جبر در حرکت. ما در جلد سوم اصول فلسفه اندکی در این باره بحث کرده‌ایم. نظر به اینکه این برهان به فرض تمامیت، «واجب الوجود» را اثبات نمی کند بلکه تنها ماوراء طبیعت را اثبات می کند، از توضیح بیشتر دربارهٔ آن خودداری می کنیم. این برهان از براهینی است که بر امتناع تسلسل علل مبتنی است.

برهان سینوی برهان معروف ابن سیناست که خود ابن سینا آن را عالی‌ترین برهان می خواند و ما بعداً آن را توضیح خواهیم داد.

برهان صدرایی برهان معروف صدّیقین است که مبتنی بر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود است. آن برهان در متن خواهد آمد و ما نیز توضیح خواهیم داد. این برهان بر امتناع تسلسل علل مبتنی نمی‌باشد.

در مباحث علت و معلول براهین زیادی بر امتناع دور و تسلسل علل اقامه کرده اند و مخصوصاً در دورهٔ اسلامی از راههای مختلف براهینی بر این مطلب اقامه شده است. براهین امتناع تسلسل علل قهراً در براهین اثبات واجب به عنوان «دلیل دلیل» به کار برده می شود یعنی دلیلی که یکی از مقدمات دلیل دیگر را اثبات می نماید.

یکی از براهینی که هم می‌تواند برهان بر امتناع تسلسل باشد، هم می‌تواند مستقیماً بدون آنکه قبلاً امتناع تسلسل ثابت شده باشد وجود واجب را اثبات کند برهانی است که از طریق «وجوب» یعنی از طریق قاعدهٔ «الشیٔ مالم یجب لم یوجد» اقامه شده است. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید این راه را برای امتناع تسلسل علل طی کرده است و ما در جلد دوم اصول فلسفه آن را با بیان خاصی تشریح [کرده] و توضیح داده ایم ولی صدرالمتألّهین در جلد سوم اسفار این راه را مستقیماً برای اثبات واجب طی کرده است بدون اینکه نیازی باشد که قبلاً امتناع تسلسل علل اثبات شده

باشد: جمله‌ای از فارابی نقل می‌کند و مدعی می‌شود فارابی نیز در آن جملهٔ کوتاه خواسته است همین راه را به همین شکل طی کند.

خلاصهٔ بیان این است: اگر فرض کنیم سلسله‌ای از علل و معلولات را ـ خواه متناهی و خواه غیرمتناهی ـ که در میان آنها واجب‌الوجود بالذات نباشد، آن سلسله به طور مجموع و هیچیک از آحاد آن جداجدا «وجوب» پیدا نخواهد کرد، و چون وجوب و ضرورت پیدا نمی‌کند وجود پیدا نخواهد کرد زیرا هر معلولی آنگاه وجوب و سپس (به حسب مرتبه نه زمان) وجود پیدا می‌کند که امکان عدم به هیچ‌وجه در وی نباشد و به اصطلاح سدّ باب جمیع اعدام از وی شده باشد. اگر فرض کنیم وجود آن شئ هزار و یک شرط دارد و با نبودن هریک از آن شروط آن شئ موجود نمی‌شود، لازم است تمام آن شرایط بلااستثناء موجود باشد. اکنون هریک از آحاد سلسله و یا مجموع سلسله را اگر در نظر بگیریم می‌بینیم وجوب وجود ندارد زیرا بدیهی است که خود آن واحد به دلیل اینکه ممکن بالذات است نمی‌تواند ایجاب کنندهٔ خود و سدکنندهٔ ابواب عدم بر خود باشد. علتش نیز چنین است زیرا درست است که اگر فرض کنیم علت آن واحد یا علت مجموع (که جمیع آحاد است) موجود باشد معلولْ وجوب و وجود پیدا می‌کند، ولی فرض این است که خود آن علت نیز امکان عدم دارد و راه عدم بر معلول از طریق عدم آن علت باز است همچنانکه راه عدم آن علت از طریق عدم علتش نیز باز است، و همچنین الی غیرالنهایه؛ یعنی هریک از معالیل را که در نظر بگیریم راه عدم بر او از طریق عدم جمیع علل قبلی باز است؛ یعنی برای این معلول امکان عدم از راه امکان عدم بر جمیع آحاد مقدّم بر وی باز است. پس تمام سلسله در مرحلهٔ امکان است نه در مرحلهٔ وجوب و حال آنکه تا به مرحلهٔ وجوب نرسد وجود پیدا نمی‌کند. تنها با وجود واجب‌الوجود در سلسله است که تمام امکانات عدم سد می‌شود. اما چون نظام هستی موجود است پس واجب است و چون واجب است پس واجب‌الوجود در رأس این نظام قرار گرفته و از ذات اوست که وجوب و وجود بر همهٔ ممکنات فائض شده است.

همان طور که در جلد دوم اصول فلسفه گفتیم، اگر در سلسله‌ای از علل که فقط از ممکنات تشکیل شده است یکی از معلولات را (مثلاً الف) در نظر بگیریم و بپرسیم چرا وجود پیدا کرده و معدوم نیست؟ جواب خواهیم شنید چون علتش (مثلاً ب) موجود بوده است. بدیهی است که با فرض وجود «ب» وجود «الف» ضروری و حتمی

است. و اگر بپرسیم چرا «الف» معدوم نیست به اینکه «ب» نیز معدوم باشد؟ جواب خواهیم شنید زیرا «ج» که علت «ب» است موجود بوده است. و اگر دربارهٔ «ج» پرسش خود را تکرار کنیم جوابی مشابه خواهیم شنید.

ولی اگر سودا را یکجا انجام دهیم و بگوییم چرا «الف» معدوم نیست به اینکه «ب» و «ج» و همهٔ علل قبلی الی غیرالنهایة معدوم نیست؟ یعنی چرا جهان هیچ در هیچ نیست؟ چه ضرورتی در مقابل عدم مطلق جهان وجود دارد اینجاست که اگر سلسله را منحصراً از ممکنات بدانیم جوابی نخواهیم شنید یعنی چیزی در کار نیست که به موجب آن، راه عدم بر جمیع سلسله بسته شده باشد و امکان هیچ در هیچ بودن جهان وجود نداشته باشد.

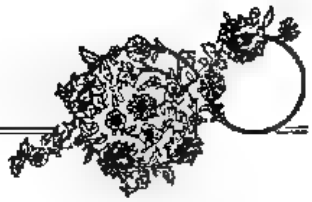
به عبارت دیگر آنگاه که اول فرض می کنیم که فلان علت موجود است و به موجب وجود آن علت وجود معلولش را ضروری می بینیم، از این جهت است که چشم بسته و غلط برای ان علت، وجوب و وجود قائل شده ایم، اما وقتی که چشم خود را باز می کنیم و می خواهیم ببینیم خود آن علت و علت ان علت تا هر جا که بالا برود، وجوب خود را از کجا و به چه وسیله کسب کرده است، می بینیم به جایی نمی رسیم، یعنی اساساً چنین وجوبی هرگز پیدا نخواهد شد و امکان عدم بر همهٔ آنها همیشه هست؛ پس می بینیم هریك از واحدهای «الف» و «ب» و «ج» و غیرها امکان عدم از راه عدم جمیع علل خود دارند و هیچیك از آنها با فرض خلوّ سلسله از واجب، ضرورت وجود ندارد، پس نمی بایست موجود باشند و چون موجود هستند پس واجب الوجود موجود است.

این برهان چنانکه واضح است از طریق «وجوب و ضرورت» که یکی از احکام وجود بماهو موجود و به اعتباری از احکام علیت و معلولیت است آورده شده است یعنی آنچه در مادهٔ این برهان اخذ شده «وجوب و ضرورت» است.

برهان دیگری می توان اقامه کرد که در آن از یك معنی و مفهوم و حکم دیگر از احکام وجود که آن نیز مربوط به علیت است استفاده می شود. آن معنی و مفهوم، «تقدم» است. این برهان را فارابی برای امتناع تسلسل علل اقامه کرده است و قهراً برای اثبات واجب مفید است.

خلاصهٔ برهان این است که علت، تقدم وجودی دارد بر معلول (نه تقدم زمانی). معلول با اینکه همزمان با علت است و از این نظر تقدم و تأخری در کار نیست در

۱۰۰ ـــــــ



البته این همان نظریه است که در فصل گذشته گفتیم که:

«بحث و کنجکاوی در اثبات و نفی وی جزء فطریات انسان بلکه هر موجود ذی‌شعور که به قانون علت و معلول ایمان داشته و جهان را در حال اجتماع ببیند، می‌باشد.»

و نیز گفتیم که:

«بسیاری از مادیین نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند معنای این نظریه را چنانکه شاید و باید بفهمند.»[1]

---

۱. بزرگان گفته‌اند: «خوب سؤال کردن نیمی از درك حقیقت است». برای درك هر حقیقتی شرط اول این است که صورت مسأله به نحو صحیحی در اندیشهٔ جویندهٔ حقیقت طرح شود؛ پس از انکه به صورت صحیحی در اندیشه‌اش طرح شد امکان تحقیق و کاوش و استدلال برایش پیدا می‌شود؛ اما تا وقتی که به صورت غلطی مطرح است امکان درك و تحقیق و استدلال نیست همچنانکه برای نشانه زدن، شرط اول، نشانه‌گیری صحیح است؛ یك نفر تیرزن اگر به جای هدف نقطهٔ دیگری را غیر از هدف اصلی نشانه‌گیری کند هرگز موفق نخواهد شد هرچند تیرزن ماهری باشد و

فاصله و سکافی که در فهم این نظریه میان مثبتین و نافین موجود است در هیچ مطلب نظری دیگر یافت نمی‌شود

و سگفت‌اورتر اینکه. اختلاف نظر در تفسیر این مسأله در زمینه‌ای است که برای همسه و پیش همه روشن است (علت پیدایش جهان هستی).

عمل خویش را صدها بار تکرار کند.

در مسألهٔ خداشناسی از اول باید متوجه کیفیت طرح مسأله باشیم، این است که کار را اسان می کند. ز اول باید بدانیم که بحث دربارهٔ خدا ز نوع بحث دربارهٔ یك «پدیده» و یك جزء از اجزاء عالم و یا یك «عامل» ز عوامل مؤثر در عالم نیست، بلکه از نوع بحث دربارهٔ کل عالم است و به همین دلیل در فلمرو فلسفه است نه در فلمرو علوم. انگاه که دربارهٔ خدا بحث می کنیم در حقیقت دربارهٔ روح جهان و حقیقت جهان و ریشه و اساس و مبدأ و منشأ جهان بحث می کسم؛ دربارهٔ موجودی در زمان یا مکان بحث نمی کنیم، دربارهٔ پدیدآرندهٔ زمان و مکان بحث می کنیم؛ دربارهٔ عاملی ر عو مل بحث نمی کنیم بلکه دربارهٔ عامل عاملها و ریشهٔ فاعلها یعنی ان چیزی که هر عاملی و هر فاعلی عامل بودن و فاعل بودن خود را از او کسب کرده است بحث می کنیم. ما صفحه ای از جهان را بحس و لعیان مشاهده می کنیم که صفحه ای ممتدّ زمان و مکان است، می خواهیم ببینیم آیا برای جهان صفحهٔ دیگری غیر از صفحهٔ زمان و مکان وجود دارد یا ندارد؟

بحث دربارهٔ حد از ین جهت نظیر بحث دربارهٔ خود «زمان» و دربارهٔ «مادهٔ» اصلی (به اصطلاح فلاسفه هیولای اولی) است. یك وقت هست تصور ما دربارهٔ زمان نظیر تصور ما دربارهٔ یکی از «پدیده»های زمانی و یکی از عناصر یا مرکّبات جهان است و آنچنان از و جستجو می کنیم که از یك عنصر زمانی و مادی. بدیهی است که اگر با ابد این گونه در جستجوی زمان باشیم هرگز آن ر نخواهیم یافت، هرگز زمان را به صورت یك پدیده و به صورت یك مر مکانی و زمانی در ردیف سایر پدیده ها نخواهیم یافت همچنانکه اگر بخواهیم مادهٔ اصلی جهان (هیولای اولی) را ـ که حسب الفرض قوّهٔ محض است و در ذات خود هیچ صورت و فعلیتی ندارد و فعلیتش عین استعداد است ـ دریابیم و آن را به صورت یك عنصر مادی جستجو کنیم، هرگز او را نخواهیم یافت

تفسیر سادهٔ این مسأله این است که: این جهان هستی با فرض اینکه «هر جزء معلول از ان، علتی در میان اجزای دیگر دارد» ایا از حیث مجموع، حال یك معلول جزء را داشته و علت بیرون از خود می‌خواهد یا نه؟

پی بردن به راز این بحث برای کسی که در کنجکاوی در مباحث وجود (مقالهٔ هفتم) باریك می‌شود آسان‌تر است، زیرا این مفکر کنجکاو خواهد دید که واقعیت هریك از اجزاء جهان بای‌بند یك هستی است که از خودش نمی‌باشد، هستی و واقعیت هرگز بی‌استقلال و پابرجایی امکان‌پذیر نیست، انگاه طبعاً این پرسش پیش می‌آید که:

آیا واقعیت ثابت و پابرجایی که همهٔ واقعیتهای گذران جهان با وی استوار و قائم باشند در میان نیست[۱]؟

زمان وجود دارد اما نه به صورت یك پدیده از پدیده های جهان، بلکه به صورت یك بعد از ابعاد موجودات مادی که در همه چیز هست و هیچ موجود مادی از او خالی نیست. مادهٔ اولیٰ نیز به عقیدهٔ گروهی از فلاسفه وجود دارد ولی نه به صورت یك پدیدهٔ مشخص و قابل لمس و اشاره، بلکه به صورت یك حقیقتی که چهرهٔ خود را در زیر پردهٔ همهٔ فعلیتها پنهان نموده است، همراه هر فعلیتی هست اما خودْ هیچ فعلیتی از فعلیتها نیست، فعلیتش عین فعلیت استعداد و قوّه است.

علت شك بسیاری از دانشمندان در وجود خدا این نیست که ادلّهٔ وجود خدا آنها را قانع نکرده است، بلکه علت آن این است که تصور مسأله از اول به صورت غلطی در اذهان آنها رسم شده است. آنچه آنها ان را به نام «خدا» تصور می کنند نه تنها دلیلی بر وجود او نمی توان اقامه کرد، بلکه قطعاً چنان چیزی وجود ندارد وگرنه وجود خداوند آنقدر روشن است که قابل تشکیك نمی باشد (أَفِی‌اللهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ»*.

البته علت شك در خدا و گرایش به مادیگری منحصر به علت مزبور نیست، علل دیگر روانی و اجتماعی و تاریخی در گرایشهای به مادیگری در طول تاریخ دخالت داشته است که اکنون جای بحث در آنها نیست.

۱ پس وقتی که به نظام علت و معلول اعتراف داریم و هر علتی را به نوبهٔ خود معلول علت دیگر می‌دانیم تمام هستیهایی که از این معلولها سراغ داریم هستیهایی هستند

---

* ابراهیم / ۱۰.

متکی به غیر. آنگاه این پرسش برای ذهن ما مطرح می شود که آیا جهان (مجموع هستیهایی که همه معلول و متکی به غیر خود می باشند) به یك یا چند هستی که قائم به ذات و متکی به خود و ثابت و نابرجا باشد متکی است یا خیر؟ به عبارت دیگر این چیزها که ما حسّاً و عملاً با آنها رو برو هستیم به حکم وابستگی انها به غیر خودشان و به حکم اینکه در معرض تغییر و تحول و حدوث و زوال می باشند و به حکم محدودیت وجودشان و اینکه در چهارچوب یك تعین بالخصوص قرار دارند، نشانه‌های قطعی از امکان دارند و همه ممکن الوجود می باشند و هستی انها از ناحیهٔ غیر است نه از ناحیهٔ ذات؛ ایا این ممکنات، متکی و منتهی به موجودی که آن موجود واجب بالذات باشد می باشند یا خیر؟

دو نکته لازم است که در اغاز مسأله طرح و یادآوری شود:

۱. فعلاً دربارهٔ ماهیت یا وحدت و حب بحثی نداریم، بحث ما فقط دربارهٔ این است که آیا همهٔ امکانها از وجوب ذاتی سرچشمه می گیرد یا خیر؟ اما اینکه آن وجوب ذاتی مادی است یا غیرمادی؟ آیا واحد است یا کثیر؟ در مباحث بعدی و با ادلّهٔ دیگری دربارهٔ انها بحث خواهد شد.

۲. اینکه می گوییم «همهٔ ممکنات منتهی به واجب الوجود می شوند» نه به این معنی است که جهان از لحاظ ابعاد مکانی متناهی است و واجب الوجود در ماورای مکان است و آخرین حد مکان، مرز وجود واجب الوجود است، و نه به این معنی که زمان متناهی است و اگر به عقب برگردیم و دفتر زمان را ورق بزنیم به اولین برگ این دفتر می‌رسیم و ما قبل اولین برگ، خداوند و حب الوجود قرار گرفته است.

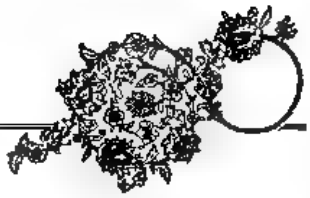
اینها یك سلسله تصورات عامیانه است دربارهٔ خداوند، و همینها سبب می شود مسأله به صورت غلطی برای ما طرح شود و برای همیشه گمراه و در اشتباه بمانیم. متأسفانه وقتی که به فلسفه‌های اروپایی نگاه می کنیم غالباً (چه الهی و چه مادی) تصورشان دربارهٔ خدا از این قبیل بوده است. خدا را یا در آسمانها و بالاتر از آنها جستجو می کنند و یا در لحظهٔ اغاز عالم.

خوانندهٔ محترم از هم اکنون باید بداند که خدای حقیقی، خدایی که پیامبران واقعی او را معرفی کرده اند، خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می شناسد نه در اسمان است و نه در زمین و نه در مافوق آسمانها و نه در ظلمات و نه در اغاز عالم، در

همهٔ زمانها و همهٔ مکانهاست و به همه چیز محیط است (فَأَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ • وَ هُوَ اللهُ فِی السَّمواتِ وَ فِی الْاَرْضِ • وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ • وَ اعْلَموا اَنَّ اللهَ یَحولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه)*.

بس که هست از همه سو وز همه رو راه به تو
به تو برگردد اگر راهروی برگردد

* آدرس ایات به ترتیب بقره / ۱۱۵، انعام / ۳، حدید / ۴، انفال / ۲۴.



فرض کنید با دلی آسوده و حواسی جمع در فضایی آرام نشسته و این جهان پر جنب و جوش را در برابر خود گذاشته و به تماشای هر سستی و بلندی، دور و نزدیک، گوشه و کنار، بیرون و درون، ریز و درشت وی پرداخته چشم‌چرانی می‌کنید؛ فضایی است بیکران، کهکشانهای دهشت‌انگیز، آسوه منظومه‌ها، حورشیدهای متلألئ و درخشان، ستارگان و اقمار فروزان.

نزدیک‌تر بیاییم: زمین و افقهای نیلگون وی، جنگلهای انبوه و دریاهای خروشان، بیابانهای پهناور، حانوران رنده و سازمانهای درونی آنها، روابط زندگی و افکار و اندیشه‌های دامنه‌دار آنها، عناصر و ترکیبات، اتمهای متراکم و ملکولهای بیشمار، فعالیتهای فردی و دسته‌جمعی و نکاپوی حیرت‌انگیز تحولی و تکاملی آنها، و بالجمله این نظام بدیع را با همهٔ بند و بارش که از مشاهدهٔ آن پای خرد در گل حیرت فرو می‌رود تماشا می‌کنید و هرچه می‌یابد به دل می‌سپارید.

در این بین یکباره به خود آمده و متنبّه می‌شوید که اینهمه را که می‌بینید، دارید در آیینه می‌بینید نه به نحوی که می‌پنداشید مستقیماً می‌بینید[1].

۱. هدف از این تمثیل دو مطلب است:

الف. گذشته از این که ذات حق ر به صورت پدیده ای از پدیده های جهان، و یا

اکنون در اثر این پیشامد مفروض حال شما چگونه خواهد بود؟
البته همهٔ آنها که می‌دیدید و به دل می‌سپردید عوض خواهد شد ولی نه اینکه همهٔ معلومات و مشهودات شما و حتی یك واحد از آنها تبدیل به دروغ یا اشتباه شود یا معدوم گردد؛ نه، هرگز؛ بلکه با حفظ همهٔ ذوات و فعالیتهای مشهود آنها انتقال دومی مفروض، تنها استقلال وجودی را از دست مشهودات نخستین شما می‌گیرد.
هریك از مشهودات شما پیش از انتقال نامبرده استقلال وجودی داشت که در سایهٔ وی در میدان عمل خود به فعالیت می‌پرداخت، و پس از انتقال نامبرده همهٔ استقلالهای پراکنده در یك جا (آئینه) انباشته شده و تمرکز می‌یابد بی‌آنکه یکی از آن استقلالها کم شود یا سرسوزنی از فعالیت مشهوده‌اش کم شود.

به صورت موجودی در منتهیٰ الیه مکان، و یا به صورت موجودی که نقشش این بوده که جهان را در لحظه‌ای آغاز کرده است نباید تصور نمود، اساساً وجود اشیاء با مقایسه به وجود خداوند وجود حقیقی نمی‌باشند بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان بدهد «او» را نشان می‌دهد. از نظر غیراصیل بودن، نسبت اشیاء به ذات حق نظیر نسبت «سایه» به «جسم» است.

معمولاً در مشرب فلسفی معمولی همان طور که برای سایر اشیاء «وجود» اثبات می‌کنیم برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لایتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیاء قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث، اما در حقیقت وجودٌ تفاوتی میان ذات و جب و سایر اشیاء نیست.

ما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیهٔ صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیاء نسبت به عدم وجود است ولی نسبت به ذات باری لاوجود است، نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه و یا عکس و عاکس است. مولوی مثل خوبی می‌آورد، می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش — می‌دود بر خاك و پرّان مرغ‌وش
ابلهی صیّاد آن سایه شود — می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست — بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست؟
تیر اندازد به سوی سایه او — ترکشش خالی شود در جستجو

افلاطون تمثیل عالی و معروفی در مقایسهٔ مادیات طبیعی و افراد جزئی با حقایق

کلی و مثالهای ملکوتی (مُثُل افلاطونی) که خود قائل است می آورد.

می گوید: فرض کنید گروهی افراد را که آنها را از اول عمر در درون غاری اسیر کرده و به زنجیر کشیده اند و روی آنها به طرف دیواری در درون غار است. پشت سر آنها دیواری است و پشت دیوار اتشی روشن کرده اند و پرتو ان آتش به دیوار روبروی آن افراد افتاده است. آنگاه کسانی از پشت آن دیوار عبور می کنند در حالی که چیزهایی با خود دارند و سایهٔ آنها در دیوار روبرو می افتد و آن اسیران ـ که از اول عمر در همین وضع بوده اند و تنها روبروی خود را می بینند و از وجود انسانهایی که در پشت سر آنها راه می روند و سایه ایجاد می کنند به کلی بی خبرند ـ آن سایه ها را می بینند، و قطعاً و قهراً آن اسیران، ان سایه ها ر حقیقت می پندارند، بلکه شك نمی کنند در حقیقت بودن آنها؛ اما اگر از همین اسیرها زنجیر برگیرند و آنها را رها کنند تا اتش و بیرون غار را ببینند و با قانون سایه و صاحب سایه آشنا شوند می فهمند که حقیقت چیز دیگری ست، آنچه آنها می دیده اند سایهٔ حقیقت بوده نه خود حقیقت.

اگر بخواهیم تمثیلی با ابزارهای تمدن امروز ذکر کنیم که روشن تر باشد باید انسانهایی را فرض کنیم که از اول عمر در محلی آنها را بزرگ کرده اند که در آنجا نه انسان می دیده اند نه حیوان نه کوه نه صحرا نه دریا نه خورشید و نه ستاره. همهٔ لوازم زندگی آنها را به وسیلهٔ یك دستگاه خودکار به انها می رسانیده اند. اما همیشه فیلمهایی از جنگلها و حیوانات و صحراها و کوهها و شهرها و مردمی که در آن شهرها زندگی می کنند به آنها ارائه می داده اند و آنها آن فیلمها را می دیده اند بدون انکه بفهمند آنچه می بینند فیلم است. پس از چندی آنها را آزاد کنند و واقعیت آنچه در فیلم می دیده اند به آنها ارائه دهند.

در اینجا عقاید آنها نسبت به انچه قبلاً می دیده اند چه صورتی پیدا می کند؟ آیا هیچ تغییری نمی کند و هیچ تحول فکری در آنها پیدا نمی شود؟ یا برعکس، تمام افکار و اندیشه هایشان باطل می گردد و می فهمند که هرچه دیده اند دروغ محض بوده است؟ مانند کسی که افسانه ای بشنود و خیال کند تاریخ است و واقعیت دارد و بعد بفهمد سراسرْ افسانه و پوچ و دروغ بوده است؛ یا شقّ سومی در کار است؟ و آن اینکه نچه می دیده اند «نمایش» حقیقت بوده است پس دروغ و پوچ نبوده است اما خود حقیقت هم نبوده ست. پس در حقیقت آنچه می دیده اند درست می دیده اند و اما آنچه

می پنداشته اند درست نمی پنداشته اند. برای آنها تغییر نظر پیدا می شود اما نه به این شکل که می فهمند آنچه قبلاً می دیده اند واقعیت نداشته و از قبیل خواب و خیال بوده است، بلکه آنها خود می فهمند آنچه دیده اند واقعیت داشته و در بیرون از وجود آنها بوده است و آنچه می دیده اند درست می دیده اند و چشم آنها هرگز خطا نکرده است، بلکه تصور آنها یعنی تعقل و استنباط و قضاوت آنها دربارهٔ نوع واقعیت آنچه می دیده اند عوض می شود، از این پس تصور و تعقل و استنباط آنها دربارهٔ آنچه قبلاً می دیده اند این است که آنچه می دیده اند «نمایش» و «نمود» و «ظهور» چیز دیگری بوده است، از این پس اصالت و استقلالی که تا آن وقت به آنها می دادند از آنها گرفته به غیر می دهند.

قرآن کریم کلمهٔ عجیبی دربارهٔ خداوند به کار می برد که بیش از سه حرف نیست اما عمقی عجیب دارد.

قرآن خداوند را «حقّ» و ماسوا را نسبت به او «باطل» می داند. کلمهٔ «حق» در قرآن موارد استعمال زیادی دارد و به هر چیزی که بهره ای از حقیقت دارد اطلاق می شود. اما در بعضی از آیات کریمهٔ قرآن، «حق» منحصراً به خداوند اطلاق شده است، یعنی حق بودن (حق واقعی و حق من جمیع الجهات) در انحصار خداوند قرار داده شده است*.

قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می خواند. در این تعبیر نکته ی هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنانکه هست ادراك کند خداوند را آنچنان در آنها ادراك می کند که در آئینه اشیاء را می بیند، یعنی حقیقت آنها عین ظهور و تجلّی ذات حق است. راغب در مفردات القران می گوید:

> **والآية هي العلامة الظاهرة، و حقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لايَظهر ظهورَه، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما عُلم انه ادرك الآخَر الذي لم يدركه بذاته.**
>
> «آیه» نشانهٔ پیداست و حقیقتش برای هر چیز نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه ظهور ندارد، و هرگاه ادراك کننده ای آن چیز نمایان را ادراك کند دانسته می شود که خودبه خود آن چیز دیگر را نیز ادراك کرده است.

* رجوع شود به سورهٔ یونس، آیه های ۳۰ و ۳۲، سورهٔ کهف آیهٔ ۴۴ و مخصوصاً سورهٔ حج ایهٔ ۶ و ۶۲ و سورهٔ نور آیهٔ ۲۵ و سورهٔ لقمان ایهٔ ۳۰.

فرق ست میان دلالتی که یك مصنوع معمولی بر صانع خود می کند مثل یك ساختمان که بر سازنده دلالت می کند و میان دلالتی که مثلاً عکس و صورت بر صاحب عکس می نماید. در مورد اول دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می شود؛ یعنی نوعی تفکر و استدلال، ذهن ر ار موجودی به موجود دیگر منتقل می نماید. ولی در مورد دوم ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می کند و احیاناً خود دلیل مغفول عنه واقع می شود. از این جهت شبیه آئینه است که صورت را نشان می دهد و هیچ گونه تفکر و استدلالی وساطت ندارد، مانند لفظ و عبارت است در دلالت بر معنی که آنچنان فانی در معنی می گردد که گوینده و شنونده یکسره توجهش ار لفظ، سلب و متوجه معنی می گردد، گویی گوینده معنی را بدون وساطت لفظ به شنونده القا می کند و شنونده بدون لفظ آن را تلقی می نماید.

اَلْکُلُّ عبارَةٌ وَ اَنْتَ الْمَعنی یا مَنْ هُوَ لِلْقُلوبِ مِغناطیس

اهل ذوق و عرفان اسلامی به ستناد همین معانی، در بیانات خود جهان را به منزلهٔ آئینهٔ ذات حق خوانده اند و رابطهٔ دلالت جهان را بر ذات حق برتر و بالاتر از رابطهٔ دلالت مصنوع معمولی بر صانع معمولی دانسته اند. جامی می گوید:

جهان مرآت حسن شاهد ماست فَشَمَّ وَجْهَهُ فی کُلِّ مِرْآت

البته از نظر عامّهٔ مردم، حتی اهل فکر و فلسفهٔ معمولی، دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوعهای معمولی بر صانع آنهاست؛ یعنی این دسته فقط در این حدود ارتباط را ادراك می کنند. اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته اند و مخصوصاً مسائل «وجود» را آنچنانکه باید ادراك کرده اند دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند نه چیزهایی که ظاهرکنندهٔ خداوندند، یعنی ظهور و نمایش و آئینه بودن عین ذات آنهاست.

هرگاه چنین توفیقی دست دهد و انسان مخلوقات را آنچنانکه هستند ادراك کند در آن وقت ادراك می کند که «حق مطلق» و حق واقعی منحصراً ذات پاك احدیّت است (سَنُرِیهِمْ ایاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی اَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ)*.

* فصلت / ۵۳.

علی (ع) به همین دلالت اشاره می‌کند آنجا که می‌فرماید:

ما رَأَیْتُ شَیْئاً اِلّا وَ رَأَیْتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ.

ابن فارض می‌گوید:

جَلَّتْ فی تَجَلّیها الْوُجودُ لِناظِری فَفی کُلِّ مَرْئی اراها بِرُؤْیَتِه

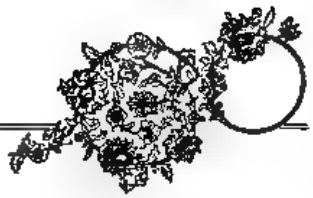
ب. اما هدف دوم از تمثیلی که در متن آمده این است که بدانیم آیا اعتقاد به وجود خداوند در محاسبات علمی ما در مورد شناخت علل طبیعی که تحت مطالعهٔ علوم است تغییری می‌دهد یا نه؟ و بالعکس آیا شناخت علل طبیعی و مادی اشیاء در این محاسبهٔ فلسفی که ما را به سوی خداوند رهبری می‌کند تأثیری دارد یا ندارد؟

توضیح مطلب این است که کار علوم ـ چنانکه می‌دانیم ـ شناختن آثار و ترکیبات و علل پیدایش اشیاء است. علم کوشش دارد که به علل و آثار یك پدیدهٔ خاص ـ مثلاً باران یا بیماری سرطان ـ پی ببرد، علت مستقیم باران را به‌دست می‌آورد و بعد علت آن علت، و علت علت سوم را، و همین طور... اکنون ببینیم آیا اعتقاد به وجود خداوند در این محاسبه‌های علمی تأثیری دارد یا ندارد؟ یعنی آیا لازمهٔ اعتقاد به خداوند این است که مثلاً برای باران یك علت مادی طبیعی قائل نشویم؟ یا اگر فرضاً قائل شدیم، برای علت باران یك علت طبیعی قائل نشویم؟ اگر برای او نیز علت طبیعی قائل شدیم باید بالاخره در یك نقطه علتهای طبیعی را متوقف کنیم و خداوند را در رأس عاملها قرار دهیم؟ و اگر سلسلهٔ عاملهای مادی و طبیعی را در جایی متوقف نکنیم خدا را انکار کرده ایم؟ پس علوم در یك حدّ معیّنی حق دارند عاملهای طبیعی را به ما معرفی کنند و اما اگر بخواهند هر عامل طبیعی را مستند به یك عامل طبیعی دیگر معرفی کنند بر ضدّ فلسفه و علم الهی قیام کرده اند؟! یا چنین نیست؟ اعتقاد به خداوند کوچك‌ترین تغییری در محاسبات علمی از نظر ایمان و اعتقاد به علل طبیعی نمی‌دهد؟

پاسخ منفی است. چنانکه قبلاً گفته شد اثر اعتقاد به وجود خداوند فقط این است که اصالت و استقلال و قائم بالذات بودن را از جهان می‌گیرد؛ معلوم می‌شود قدرتی وجود دارد که قیّوم جهان است و جهان با تمام طول و عرض و عمقش، و با تمام

۱۱۲ ـــــــ

تفکری که از حکمت متعالیه دریافت می نماییم نمی باشد، حکمت رسمی و معرفت معمولی فلسفی اسلامی نیز همین گونه ما را تعلیم می دهد. در جهان اسلام فقط بعضی از متکلمان بودند که چنان طرز تفکری داشتند. ما در جلد سوم اصول فلسفه انتقاد عالی و لطیف صدر لمتألهین را بر فخرالدین رازی در همین زمینه از جلد چهارم اسفار نقل کردیم.



اکنون باید دید کدام بیان منطقی با برهان اطمینان‌بخشی است که به ثبوت رساند که «استقلال هستی اجزاء جهان که در برابر دیدگان ما هستند حال محتویات انبیه (تمثیل سابق) را ندارند»؟ و با پشتگرمی کدام دلیل می‌توان این احتمال را نفی کرد و گفت: «استقلال هستیهایی که در جهان مشهود هستند (به اصل هستیها) از ان حیز دیگری که ما نمی بینیم نیست بلکه هر واحد موجود یك استقلال حداگانه دارد»؟ در حالی که این گونه اشتباهات حتی در زندگی روزانه بسیار دامنگیر می‌شود مگر ما افراد بشر نبودیم که هزارها سال با این گمان بسر می بردیم که در زمینی آرام و بی‌حرکت آرمیده و خزیده لانه داریم و گنبدهای نیلگون افلاك با قندیلهای فروزان خود به دور سر ما گردش می کند؟!

چگونه یکباره به خود آمده و فهمیدیم که برخلاف انتظار حتی یك لحظه نیز آرام نداشته و در هر شبانه‌روز هزارها فرسنگ (در نقاط استوائی زمین معادل چهل هزار کیلومتر تقریباً) راه پیمایی می کنیم؟

و به این نیز قناعت نکرده و با حرکت انتقالی در هر سال صدها میلیون کیلومتر مسافت تکاپو می‌نماییم.

و در عین حال آنچه اکنون از جهان بیرون از خود می بینیم همان است که هزار سال پیش (زمانی که با گمان سکون زمین بسر می‌بردیم) می‌دیدیم و کمترین تغییری در قیافه و جلوهٔ حسی عالم محسوس پیدا نشده است. همان زمینی است که

حس، حرکت او را نمی‌فهمید و باز هم نمی‌فهمد. همان [افلاکی] است که می‌پنداشتیم و باز هم می‌پنداریم که می‌چرخد، و همان ستارگان‌اند که طلوع و غروب داشتند و اکنون نیز دارند.

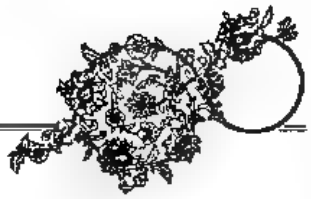
البته به ذهن هر شنونده‌ای خطور خواهد کرد که این دو مورد فرق دارند، زیرا اشتباه سکون زمین از راه استدلال ریاضی که به حس منتهی است مرتفع شده ولی اشتباه نفی صانع این نحو نیست.

ولی باید متذکر شد که: تمثیل و مقایسهٔ نامبرده مربوط به تحقق یا احتمال اشتباهی است که دلیلی بر نفی او نداریم نه به اینکه هر دو اشتباه عقلی هستند یا حسی یا مختلف. انسان در برابر احتمالی که دلیل بر نفی آن ندارد نباید با نفی یا استبعاد به ستیزهٔ جاهلانه بپردازد.

پس در زمینهٔ آغاز و انجام بیان گذشته این پرسش کاملاً درست و منطقی است که:

«آیا واقعیت این جهان‌گذران و هریك از اجزای وی (با اینکه اصل واقعیت هرگز نابود نمی‌شود) از آن خود اوست یا واقعیت همه از آن یك واقعیت دیگر پابرجا و [دارای] استقلال بوده و همه از آن سرچشمه می‌گیرند؟»

الهیون به این پرسش پاسخ مثبت داده و حتی سرچشمهٔ هستی را از برای جهان اثبات می‌کنند و چنانکه هر متتبعی می‌داند بیانات و ادلّهٔ بیشماری در این مقام ذکر کرده‌اند. ولی ما نظر به زمینه‌ای که با سخنان گذشتهٔ ما آماده شده به دو بیان زیرین اکتفا می‌نماییم.



واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شك نداریم هرگز نمی نمی پذیرد و نابودی برنمی‌دارد.

به عبارت دیگر:

واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان، نمی را می پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست[1]، بلکه با آن واقعیتِ واقعیت‌دار و بی آن از

۱. کنون می‌خواهیم برهان معروف به «برهان صدّیقین» را طبق مشرب فلسفی صدر یی توضیح دهیم.

این برهان با سایر براهین ین تفاوت را دارد که در این برهان چیزی برای اثبات ذات حق واسطه قرار نگرفته است. طبق قاعده، در هر برهانی باید یك چیزی رابط و حدوسط برای اثبات مطلوب قرار گیرد.

متکلمان معمولاً از طریق «حدوث عالم» استدلال می کنند و حدوث عالم را واسطه برای اثبات وجود خداوند به عنوان «پدیداورندهٔ» اشیاء قرار می‌دهند. ارسطو و ارسطوئیین از طریق حرکت وارد و با اتکاء به اینکه هر حرکتی مستلزم محرك است و

هستی بهره‌ای نداشته و منفی است، البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند؛ و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست.

و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.

نتیجه

جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌داربودن خود تکیه به یك واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی‌خود واقعیت است.

همهٔ محرکها باید منتهی شوند به محرکی که متحرك نیست، وارد می‌شوند و وجود خداوند را به عنوان «محرك اول» اثبات می‌کنند. در همهٔ این استدلالها عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده و از شاهد بر غایب و از عیان بر نهان استدلال شده است.

اینجا پرسشی به میان می‌آید و آن اینکه آیا در برهانها و استدلالها لزوماً باید عالم و مخلوقات واسطه قرار گیرند و از عالم به عنوان ظاهر و شاهد و از خداوند به عنوان باطن و غایب استدلال شود؟ یا لزومی ندارد و این گونه استدلالها مخصوص بعضی از افراد آدمیان است که بصیرت عقلی کامل ندارند و دیدهٔ باطنی قلبی آنها هم باز نشده ست؟

حقیقت این است که در معارف اسلامی بابی هست که می‌رساند خداوند در عین اینکه باطن است ظاهر است، هم باطن است و هم ظاهر. در سورهٔ مبارکهٔ حدید می‌فرماید:

هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ.

او هم اول ست و هم اخر، هم ظاهر است و هم باطن.

در سورهٔ نور می‌فرماید: «اَللّٰهُ نورُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْض». یعنی ظهور همهٔ اشیاء به ذات اوست. در سورهٔ آل عمران می‌فرماید:

شَهِدَاللهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ.

ذات خدا و فرشتگان و دانشمندان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند.

در این آیه سه نوع گواهی (دلالت) ذکر شده است و نوع اول که اشرف و عالی‌تر است گواهی و دلالت ذات حق بر ذات خود و بر وحدانیت خود است. بعداً بیان خواهیم کرد که دلیل بر ذات حق و دلیل بر وحدانیت او عین یکدیگرند. و نیز در سورهٔ بقره می‌فرماید:

أَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ‌اللهِ.

به هر طرف رو کنید آنجا چهرهٔ خداست

علی (ع) در خطبه ۶۱ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

وَ كُلُّ ظاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ باطِنٍ وَ كُلُّ باطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرٌ ظاهِرٍ.

هر ظاهری غیرخدا باطن نیست و هر باطنی غیر او ظاهر نیست (این خداست که در عین اینکه ظاهر است باطن است و در عین اینکه باطن است ظاهر است)

در خطبهٔ ۱۸۸ می‌فرماید:

لا يُجِنُّهُ الْبُطونُ عَنِ الظُّهورِ وَ لا يَقْطَعُهُ الظُّهورُ عَنِ الْبُطونِ.

[پنهان بودن ورا از آشکار بودن مانع نیست و آشکار بودن اورا از پنهان بودن جدا نمی‌سازد.]

در خطبهٔ ۱۵۶ می‌فرماید:

اَلظّاهِرُ لا يُقالُ مِمّا؟ وَ الْباطِنُ لا يُقالُ فيما؟

او نمایان هست اما صحیح نیست گفته شود از چه نمایان است؟ و پنهان است اما صحیح نیست گفته شود در چه پنهان است؟

در حکمت متعالیه ثابت شده است که جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق عین یکدیگر است، یعنی او دارای دو حیثیت و دو جهت نیست که یکی از آنها ظاهر و دیگری باطن باشد، حیثیت واحد است که هم منشأ ظهور و هم منشأ بطون است و آن حیثیت واحد عبارت است از کمال فعلیت و لانهایی شدّت وجود. حاجی سبزواری در

منظومهٔ معروف خود می گوید:

یـا من هُوَ اخْتَفی لِفَرْطِ نـورِه اَلـظّاهِـرُ الْبـاطِنُ فی ظُهـورِه

و هم او در اشعار فارسی خود می گوید:

پرده ندارد جمـال غیر صفـات جلال
نیست بر آن رخ نقاب نیست بر آن مغز پوست
با همه پنهانیش هست در اعیان عیان
با همه بی‌رنگیش در همه ذو رنگ و بوست

دیگری می گوید:

جَـمالُكَ فی کُـلِّ الْحَقائِقِ سـاتِرٌ وَ لَیْسَ لَـهُ اِلاّ جَـلالُـكَ سـاتِرٌ

دیگری می گوید:

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال
نهان ز چشم جهانی ز بس کـه پیدایی

عرفای اسلامی، فلاسفه را که از طریق مخلوقات و مصنوعات بر ذات باری استدلال می کنند و جهان را عیان و خداوند را نهان می‌پندارند سخت تحقیر و مورد سرزنش قرار می‌دهند. محیی الدین عربی می گوید:

«الله تعالی ظاهر ماغاب قطّ و العالَم غائب ماظهر قطّ.»

مولوی می گوید:

آفتـاب امـد دلیـل افتـاب گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون برآید شمس اِنْشَقَّ الْقَمَر

عارف شبستری می گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان — به نور شمع جوید در بیابان
اگر خورشید بر یك حال بودی — شعاع او به یك منوال بودی
ندانستی کسی کان پرتو اوست — نبودی هیچ فرق ز مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان — حق اندر وی زپیدایی است پنهان
چه نور حق ندارد نقل و تحویل — نیاید اندر او تغییر و تبدیل

گویند از جنید بغدادی پرسیدند: «مَا الدَّلیلُ عَلی وُجودِ الصّانِع؟» چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ گفت: «اَغْنَی الصَّباحُ عَنِ الْمِصباح» یعنی روشنی صبح ما را از چراغ بی‌نیاز کرده است*.

حکمای اسلامی کوشیده اند به استدلالی عقلی راه یابند که در آن استدلال مخلوقات واسطهٔ اثبات نباشند. بوعلی سینا برهان معروف خود را که از راه تقسیم موجود به واجب و ممکن، و نیازمندی ممکن در وجود به مرجّح، و امتناع دور و تسلسل علل، وارد شده است «برهان صدّیقین» می خواند و مدعی است این برهان بر سایر براهین شرافت دارد زیرا اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات حق قرار نگرفته است.

در برهان بوعلی اشیاء واسطهٔ اثبات ذات واجب قرار نگرفته اند آنچنانکه متکلمان و ارسطوئیان اشیاء را از این جهت که حادث یا متحرکند واسطه قرار داده اند. آنچه در برهان بوعلی وجودش مسلّم و قطعی گرفته شده است مطلق موجود است که نقطهٔ مقابل آن انکار هستی به طور مطلق است. پس از آنکه در اصل وجود موجودات تردید نکردیم؛ یعنی همین قدر که سوفسطائی نشدیم، یك تقسیم عقلی به کار می بریم که موجود یا واجب است و یا ممکن، شقّ سوم محال است، سپس نیازمندی ممکن را به مرجّح که بدیهی اوّلی است مورد استناد قرار می دهیم، آنگاه با امتناع دور و تسلسل که مبرهن است نتیجهٔ نهایی را می گیریم. چنانکه پیداست در این برهان مخلوقات و موجودات جهان و سطهٔ اثبات قرار نگرفته است، یك محاسبهٔ صرفاً عقلانی ما را به نتیجه رسانیده است.

بوعلی در نمط چهارم اشارات پس از بیان این برهان بر وجود خداوند و براهین دیگری که از این برهان نتیجه می شود بر وحدانیت و صفات خداوند، چنین به خود می بالد:

* شرح گلشن راز محمد لاهیجی، ص ۶۹.

تأمّل کیف لم یحتج ببانه لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصّمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله، و ان کان ذلك دلیلا علیه، لکن هذا الباب اوثق و اشرف، ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود، و هو یشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فی اَنْفُسِهِمْ حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ». اقول: ان هذا حکم لقوم. ثم یقول: «اَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ». اقول: ان هذا حکم للصّدّیقین الذین یستشهدون به لاعلیه.

دقت کن و ببین که چگونه بیان ما در اثبات وجود ذات حق و یگانگی اش و مبرّا بودنش از نقصها نیازمند به چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیست، هیچ لزومی ندارد مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم هرچند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می باشند، اما این راه که ما رفتیم مطمئن تر و عالی تر است. ما چون وجود در از آن جهت که وجود است مورد نظر قرار دادیم خود وجود از آن جهت که وجود است گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیاء واقع شد. و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است آنجا که می فرماید: «آیات و نشانه های خود را در جهان و انسان به زودی ارائه خواهیم داد تا برایشان روشن گردد که تنها او حق است». البته این گونه حکم و استدلال مخصوص یك دسته و یك طبقه است. سپس کتاب خدا چنین می فرماید: «آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست». این گونه حکم و استدلال از آن صدّیقین است که به خدا استدلال می کنند نه بر خدا.

بوعلی به این طرز بیان و استدلال که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است سخت به خود می بالد و افتخار می کند، و انصاف که بدیع و ابتکاری است.

لکن صدرالمتألّهین این برهان را کمال مطلوب نیافته است، زیرا هرچند در این برهان مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته اند ولی از جهتی مانند برهان متکلمان (برهان از طریق حدوث) و برهان طبیعیون (برهان از طریق حرکت) است، زیرا در واقع در این برهان «امکان» که از خواص ماهیات است واسطه واقع شده است. لهذا در کتبش برهان بوعلی را در ردیف سایر براهین قرار می دهد.

در خاتمه مشاعر پس از اشاره به برهانی که خودْ آن را «برهان صدّیقین» می نامد

می گوید:

و غیر هؤلاءِ (الصدّیقین) یتوسّلون فی السلوك الی معرفته تعالی و صفاته بواسطة امر اخر غیره، کجمهور الفلاسفة بالامکان، و الطبیعیین بالحرکة للجسم، و المتکلمین بالحدوث للخلق او غیر ذلك.

دیگران (غیرصدّیقین) در راه معرفت خدا و صفات خداوند به وسطه‌ای توسل می جویند، جمهور فلاسفه به امکان، طبیعیون به حرکت، متکلمان به حدوث یا غیر آن

صدرا انجا که می گوید: «جمهور فلاسفه به امکان» نظرش به بوعلی و اتباع اوست.

در اسفار نیز به همین مطلب اشاره می کند و ضمناً می گوید

«آن برهان نزدیك‌ترین برهانها به برهان صدّیقین است اما خود آن نیست »

اکنون ببینیم خود صدرالمتألّهین برهان صدّیقین را چگونه تقریر می کند؟ برای درك و فهم این برهان باید اصولی را که بعضی از آنها بدیهی یا قریب به بدیهی است و بعضی از آنها در مقالات پیشین اثبات شده است در نظر بگیریم:

الف. اصالت وجود: آنچه تحقق دارد حقیقت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می باشند.

ب. وحدت وجود، به این معنی که حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می پذیرد تشکیکی و مراتبی است، یا مربوط است به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود و یا مربوط است به متدادات و تصالات که نوعی تشابك وجود و عدم است، و به هر حال کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که توأم با وحدت است و از نظری عین وحدت است (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت).

ج. حقیقت وجود عدم را نمی پذیرد. هرگز موجود از این جهت که موجود است معدوم نمی شود و معدوم از این جهت که معدوم است موجود نمی شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از محدودیت وجودات خاصه، نه اینکه وجود، پذیرندهٔ عدم گردد. به عبارت دیگر: عدم، نسبی است.

این سه اصل در مقالهٔ هفتم بیان شده است.

د. حقیقت وجود بماهوهو قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لاحدّی و نوریّت. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه اعدام و نیستیها می باشند و یك موجود از آن جهت متصف به این صفات می گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می شود. حقیقت وجود نقطهٔ مقابل عدم است و آنچه از شؤون عدم است از حقیقت وجود بیرون است یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می شود.

هـ. راه یافتن عدم و شؤون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره، همه ناشی از معلولیت است، یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبهٔ متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعاً دارای مرتبه ای از نقص و ضعف و محدودیت است، زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی تواند در مرتبهٔ علت باشد، معلولیت و مفاض بودن عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است.

اکنون می گوییم حقیقت هستی موجود است به معنی اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست، هستی چونکه هستی است موجود است نه به ملاك دیگر و مناط دیگر و هم نه به فرض وجود شئ دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست. و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدّی که نقطهٔ مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می باشند از وجود و هستی برمی خیزند یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت.

نتیجه می گیریم که حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعیّنی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند نه چیز دیگر. غیر حق را که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلّیات او نخواهد بود با دلیل دیگر باید پیدا کنیم.

از طرف دیگر با دیدهٔ حسی و علمی به جهان می نگریم، جهان را گذران و پذیرندهٔ عدم می بینیم، یعنی واقعیتها را محدود و مشروط می بینیم؛ با وجوداتی برخورد می کنیم که یك جا هستند و جای دیگر نیستند و یا گاهی هستند و گاهی نیستند، با نقص و

خردی و امکان و محدودیت و مشروطیت و وابستگی توأم‌اند؛ ناچار همان طور که در متن آمده حکم می کنیم که: «پس جهان عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه به واسطهٔ آن واقعیت، واقعیت‌دار و بدون آن بی‌واقعیت خواهد بود» یعنی حکم می کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست، جهان ظلّ هستی است، جهان هستی توأم با نیستی است، پس جهانْ معلول و اثر است، ظهور و تجلّی ست، شأن و اسم است.

خلاصه اینکه عقل فلسفی متکی به وجودشناسی، از آن جهت که وجود وجود است (همان نوع شناسایی که تنها در صلاحیت فلسفه است نه علوم) ما را قبل از هر چیزی به خدا رهبری می کند، اولین موجودی که به [ما] می شناساند «خدا» است؛ اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود و مقیّد و مشروط و ممکن که آثار و افعال و شؤون و تجلّیات اوست رهبری می کند و به این ترتیب هم «واجب» را کشف می کنیم و هم «ممکن» را.

البته در الهیات ثابت شده است که راه کشف ممکن منحصر به این نیست، ممکن را می‌توان به وسیلهٔ واجب کشف کرد، همچنانکه راه کشف و جب منحصر به این نیست، می‌توان واجب را از طریق ممکن کشف کرد.

ممکن است توهّم شود که اینکه نتیجه گرفتیم که «آنچه موجود است ذات واجب و شؤون و ظهورات و تجلّیات اوست» مستلزم این است که سخن عرفا را بپذیریم که اساساً علیت و معلولیتی در کار نیست، بلکه ممکن و امکانی در کار نیست؛ زیرا فرض این است که جز ذات حق و شؤون و اسماء حق چیزی در کار نیست.

ولی این توهم باطل است. این توهم ناشی از عدم درك مفهوم صحیح علیت و معلولیت است، ناشی از این است که علیت را یك نوع زایش برای علت فرض کرده‌اند که از خود چیزی را بیرون می‌فرستد و نیاز معلول را به علت از نوع نیاز فرزند به مادر فرض کرده‌اند. اما تحقیقات عمیق صدرالمتألّهین در این زمینه که شاهکار این مرد بزرگ است و منحصر به شخص خود اوست و از عالی‌ترین اندیشه‌های بشری است ثابت کرده که معلول عین نیاز و عین ارتباط و عین تعلّق و وابستگی به علت است، علت مقوّم وجود معلول است و بنابراین معلولیت مساوی است با ظهور و تشأن و جلوه بودن. پس هیچ منافاتی میان این دو نظر نیست.

در مقالهٔ ۸ و مقالهٔ ۹ در این باره باز هم بحث شده است.

□

حکمای اروپا از قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) برهان معروفی برای اثبات خداوند ذکر کرده‌اند که به برهان «وجودی» معروف است. مبتکر این برهان سنت آنسلم (Saint Anselme) است که او را «آنسلم مقدس» می‌نامند و از اولیاء دین مسیح می‌شمارند. افراد زیادی از قبیل دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا با تقریرهای مختلف آن را تأیید کرده‌اند، ولی کانت بر آن انتقاد کرده و آن را نارسا دانسته است.

ممکن است کسی توهم کند که برهان وجودی آنسلم عیناً همان برهان صدّیقین صدرالمتألّهین است. ما برای اینکه اجمالاً مقایسه‌ای میان طرز تفکر فلسفی اسلامی و طرز تفکر فلسفی مسیحی به عمل آید آن را نقل و انتقاد می‌کنیم.

فروغی در جلد اول سیر حکمت در اروپا چنین می‌گوید:

> «از همهٔ برهانها که آنسلم برای ذات باری آورده آنکه بیشتر مذکور می‌شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آن است که معروف است به برهان وجودی یا ذاتی، از این قرار: همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد از ذاتی که از آن بزرگ‌تر ذاتی نباشد و چنین ذاتی البته وجود دارد زیرا اگر وجود نداشته باشد بزرگ‌ترین ذاتی که وجود داشته باشد از آن بزرگ‌تر هست و این خلف است، پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور و هم در حقیقت بزرگ‌ترین ذات باشد و آن خداست.»

نکتهٔ اساسی در این برهان ـ همچنانکه ازوالد کولپه در **مقدمه‌ای بر فلسفه** می‌گوید ـ این است که شیٔ (در اینجا وجود خداوند) از تصوری استنتاج می‌شود.

این برهان از نظر شکل قیاسی از نوع «برهان خلف» است که در منطق معروف است.

گذشته از اینکه نقطهٔ ضعف اساسی این برهان همان است که آن را «نکتهٔ اساسی» می‌نامند ما این برهان را از نظر انطباق با برهان خلف تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

برهان خلف استدلال بر مدعاست از راه غیرمستقیم، یعنی از راه ابطال نقیض

مدعا، و حون ارتفاع نقیضین محال است پس خود مدعا حق است. علیهذا یکی از پایه‌های برهان خلف امتناع ارتفاع نقیضین است.

در این برهان ان چیزی که مدعا قرار می گیرد به دو نحو قابل تقریر است: یکی آنکه مدعا نفس تصور ذات برتر و بزرگ‌تر باشد، پس صورت برهان چنین می شود: «ما ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل را تصور می کنیم و باید انچه ما تصور می کنیم وجود داشته باشد زیرا اگر وجود نداشته باشد ما ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده ایم».

اگر برهان را اینچنین تقریر کنیم ملازمه غلط است یعنی لازمهٔ وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور ذات بزرگ‌تر نباشد. پس، از این نظر خلفی لازم نمی آید، ذات بزرگ‌تر چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور از ذات بزرگ‌تر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگ‌تر وجود خارجی ذات بزرگ‌تر را استنتاج کرد. پس «شئ از تصور استنتاج نمی‌شود».

دیگر آنکه مدعا واقعیت ذات بزرگ‌تر باشد. پس باید چنین بگوییم که ما ذات بزرگ‌تر را در خارج در نظر می گیریم، انگاه می گوییم: «این ذات بزرگ‌تر خارجی باید وجود هم داشته باشد والّا ذات بزرگ‌تر نیست زیرا ذات بزرگ‌ترِ موجود از این بزرگ‌ترِ مفروض بزرگ‌تر خواهد بود. پس ذات بزرگ‌ترِ مفروض ذات بزرگ‌تر نخواهد بود».

بدیهی است که در این تقریر، وجود به منزلهٔ یك صفت و عارض خارجی بر ذات اشیاء فرض شده است یعنی برای اشیاء (و در مانحن فیه برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، انگاه گفته شده است که وجود لازمهٔ ذات بزرگ‌تر است؛ چه، اگر ذات بزرگ‌تر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود زیر ذات بزرگ‌ترِ موجود از ذات بزرگ‌ترِ غیرموجود بزرگ‌تر خواهد بود.

تفکیك ذات اشیاء از وجود در ظرف خارج، و توهّم اینکه وجود برای اشیاء از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیاء قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند. اینکه ذهن برای اشیاء ذات و ماهیتی انتزاع می کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است و بس.

علیهذا راه صحیح فقط این است که بگوییم: بدیهی است که حقیقتی ماوراء ذهن موجود است، یعنی برخلاف نظر سوفسطائیان همه چیز خیال اندر خیال نیست،

آنگاه بگوییم: آنچه حقیقتاً موجود است و واقعی است و اصیل است خود وجود و هستی است نه چیزهای دیگر که ذهن آنها را فرض می کند و هستی را به آنها نسبت می‌دهد، بلکه واقعی بودن هر چیز به میزان بهره‌ای است که از هستی دارد، و بلکه واقعی بودن هر چیز عین بهره‌ور بودن آن از هستی است.

آنگاه بگوییم هستی که خود حقیقت است، عین بزرگی، جلال، عظمت، کمال، وجوب، استقلال است زیرا همهٔ اینها امور واقعی و حقیقی می باشند و اگر عین هستی نباشند یا از سنخ نیستی می باشند پس واقعی نیستند و یا از سنخ ماهیات می باشند که باز هم اعتباری و غیرواقعی خواهند بود. پس وقتی که خود هستی را با دیدهٔ عقل درمی‌یابیم به چیزی جز ذات واجب الوجود نمی‌رسیم.

از طرف دیگر به هستیهایی برمی‌خوریم که آن هستیها به طور نسبی فاقد بزرگی، جلال، عظمت، کمال، ثبات و استقلال‌اند. پس می‌فهمیم اینها غیر آن چیزی می باشند که حقیقت هستی ایجاب می کند، اینها هستی صرف نمی‌توانند باشند، هستیهایی هستند توأم با عدم، محدودیت، نقص. عدم و نقص و محدودیت از معلولیت ناشی می شود یعنی تأخر از مرتبهٔ ذات هستی.

از طرف دیگر معلول چیزی نیست که از علت خارج شده باشد و مانند مولودی از مادر زاییده شده باشد تا دومی برای او محسوب گردد. معلول عین ارتباط و نیاز به علت است، عین تجلّی و ظهور علت است، او بودنش به علت خویش است، پس «ثانی» علت محسوب نمی شود.

نتیجه اینکه طبق برهان فوق آنچه وجود دارد تنها ذات لایزال الهی است با افعالش که تجلّیات و ظهورات و شؤونات او می باشند.

معلوم شد در برهان صدّیقین صدرایی مسألهٔ اتحاد وجود و ماهیت در خارج، و به اصطلاح «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج»، قطعی و مسلّم گرفته شده است، و البته قطعی و مسلّم هم هست حتی از نظر قائلین به اصالت ماهیت ـ چنانکه در مقالهٔ ۷ روشن شده است ـ و سپس با اتکاء به اصل اصیل و عمیق و زیر و روکن فلسفه یعنی «اصالت وجود» و اصول «وحدت حقیقت وجود»، «وجوب ذاتی وجود»، «مساوقت وجود با فعلیت و اطلاق و کمال» برهان اقامه شده است. اما در برهان وجودی آنسلم یکی از اوّلی ترین و بدیهی ترین مسائل وجود یعنی «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج» مورد غفلت واقع شده است.

دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا برهان آنسلم را با تغییرات مختصری که هریك در آن داده اند پذیرفته اند و بر سخن هریك آنها نظیر ایرادی که بر آنسلم وارد کردیم وارد است. کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است. ما برای پرهیز از اطالهٔ بیشتر از ذکر و نقل آنها خودداری می کنیم.

مشاهدهٔ ابتدائی به ثبوت می‌رساند و هم با کنجکاوی علمی به دست می‌اید
که اجزاءِ جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند[1] و این ارتباط

۱. این برهان با دو تقریری که در متن از آن شده منطبق است با برهان حدوث متکلمان و برهان امکان و وجوب فلاسفهٔ اسلامی که قبلاً از ابن سینا نقل کردیم، با یك تفاوت که در بیان این مقاله یك مقدمهٔ علاوه به کار رفته است و آن این است که جهان با همهٔ اجزاء و اجرام و عناصر و مرکّبات خود مجموعاً یك واحد طبیعی و شخصی است و به تعبیر این مقاله یك واحد خارجی است.

بدیهی است که با علاوه شدن این مقدمه، کار برهان سهل‌تر و ساده‌تر می‌شود.

خلاصهٔ این برهان این است: جهان به حکم قانون عمومی حرکت، خصوصاً با توجه به حرکت جوهری ذاتی، دائماً در حال حدوث است، و چون مجموعاً یك وجود خارجی است پس یك واحد حادث است (البته حادثی که حدوثش تدریجی است و دائماً در حال حدوث و زوال است). و هر واحد حادث نیازمند به علت محدث است؛ پس جهان به عنوان یك واحد حادث و به عنوان پدیدهٔ واحد، نیازمند به محدث و پدیدآورنده است.

و به هم بستگی نه تنها در میان یك دستهٔ ویژه ای از اجزاء جهان می باشد بلکه تا هر جا باریك بین شده و پیش رفته و به بررسی پرداریم رشتهٔ ارتباط نامبرده را نابیده تر و محکم‌تر می یابیم. حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود به دامن

اگر کسی حرکت عمومی جهان را منکر شود، امکان ذاتی جهان و اجزاء جهان را نمی تواند منکر شود، زیرا جهان دارای ماهیت است و لازمهٔ ماهیت داشتن امکان ذاتی است؛ و چون همهٔ جهان یك واحد شخصی است پس همهٔ جهان یك واحد ممکن است، و هر ممکنی در وجود خود نیازمند به علتی ماوراء وجود خود است، پس جهان نیازمند به علت موجده است.

فایدهٔ این مقدمهٔ علاوه این است که اگر جهان را مجموعاً یك واحد خارجی ندانیم ممکن است کسی علیت وجودی اجزاء جهان را با خود اجزاء توجیه کند و بگوید در جهان، غیرمتناهی حادث و ممکن و معلول وجود دارد و غیرمتناهی محدث و موجد و علت وجود دارد، هر حادثهٔ قبلی محدث و موجد و علت حادثهٔ بعدی است، پس نیازی به علتی ماوراء اجزاء جهان نیست.

معمولاً مادی مسلکان علیت اشیاء را نسبت به یکدیگر به همین ترتیب توجیه می کنند.

اما پس از آنکه دانستیم جهان مجموعاً یك واحد طبیعی واقعی شخصی را تشکیل می دهد، حکم می کنیم که جهان یك واحد نیازمندی است و قهراً علتی ماوراء خود ایجاب می کند.

پس این برهان آنگاه تمام است که آن مقدمهٔ علاوه اثبات شود. اکنون ببینیم از چه راه می توان خود آن مقدمه را اثبات کرد؟

دو مطلب را باید یاداوری کنیم:

الف. فرضاً مسألهٔ وحدت شخصی جهان اثبات نشود، خود اجزاء جهان برای توجیه علیت اشیاء کافی نمی باشد، زیرا اجزاء جهان که علت یکدیگر فرض می شوند نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر زمانی دارند، همزمان نمی باشند. در مباحث «علت و معلول» و «ضرورت و امکان» ثابت شده است که علت موجدهٔ اشیاء الزاماً معیّت وجودی دارد با اشیاء، آن چیزی که از معلول انفکاك می پذیرد علت «معدّه» است نه علت موجده و موجبه. حوادث مادی، علت اعدادی یکدیگرند و در واقع مجرای وجود

قانون تبعیّت محیط حسیده‌اند از اثبات ارتباط اجزاءِ جهان گریزی ندیده‌اند البته این ارتباط، ارتباط وهمی و پنداری نیست بلکه ارتباطی است واقعی و مستقل از ذهن ما و در اثر آن، جهان با اجزاءِ خود یك واحد خارجی است.

یکدیگرند نه ایجاد کنندهٔ یکدیگر.

مثلاً «پدر» مجرا و علت اعدادی «فرزند» است نه ایجاد کننده و علت ایجادی و ایجابی او. پدر تنها علت ایجادی و ایجابی حرکاتی ست که از او سر می‌زند نه علت ایجابی فرزند که نطفهٔ او در وجودش متکوّن و سپس از او افراز می‌شود. پس فرزند در همهٔ مراحل وجود اگر واقعاً حادث و ممکن و معلول باشد معلول یك حقیقت و واقعیتی است که بر او احاطه دارد و در همه حال با او هست و از وجود او انفکاك نمی‌پذیرد (هُوَاللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ)*.

و اما آنچه در اصطلاح علوم طبیعی امروز آنها را «علت» می‌نامند جز یك سلسله شرایط و مقدمات نمی‌باشند و ما نیز که در تعبیرات خود کلمهٔ «علّیت» را دربارهٔ حوادث جهان نسبت به یکدیگر به کار می‌بریم مقصودمان علیت اعدادی است نه علیت ایجابی، و بهتر این است که دربارهٔ آنها بجای کلمهٔ «علت» کلمهٔ «عامل» یا «شرط» یا «مقدّمه» به کار برده شود.

در مقالهٔ علت و معلول در این باره بحث شده است و بعد در متن نیز اشاره خواهد شد.

ب. حکمای الهی از دیرزمانی این اندیشه را ابراز می‌داشته‌اند که تمام جهان شخص واحد است، همهٔ جهان در عین اینکه اعضاء و اجزاء مختلفی دارد یك واحد است و یك صورت و فعلیت طبیعی دارد و همهٔ قوا و اجزایش وابسته و طفیلی آن صورت واحد است همچنانکه انسان با همهٔ اعضاء و اجزاء مختلف یك واحد واقعی است و یك تشخص واقعی دارد. ملاك وحدت و تشخص انسان صورت او یعنی نفس اوست. همهٔ قوا و اجزاء انسان وابسته و طفیلی صورت انسان است و همان صورت است که ملاك تشخص انسان به شمار می‌رود.

اگر فرض کنیم سلولهایی که در داخل جهان بدن انسان فعالیت می‌کنند

* حجر / ۲۴

و این واحد خارجی در وجود خود متغیر و منحول می‌باشد، یعنی پس از نیستی هستی می‌پذیرد، زیرا از هر راهی به محاسبهٔ حوادث جهان بپردازیم سرانجام به حرکت عمومی (حرکت وضعی و مکانی و یا حرکت جوهری) خواهیم رسید؛ و

بخواهند دربارهٔ جهان خودشان یعنی بدن انسان بیندیشند، هر جهازی را از جهاز دیگر جدا، بلکه هر عضوی را مستقل از عضو دیگر خواهند پنداشت. جهانی می بینند دارای قسمتهای مختلف، هر قسمتی به کاری مخصوص خود مشغول ست. برای این سلولها که در جهان بدن انسان محبوسند امکان این تصور نیست که همهٔ این اعضاء و اجزاء و جهازات، طفیلی وجود یك واحد است به نام «انسان» و یك حیات کلی همهٔ اینها را تدبیر و اداره می کند.

طبق فرضیهٔ بالا ما در درون جهان طبیعت همانند آن سلولها هستیم در درون بدن انسان، حیاتی که بر کل جهان طبیعت حکمفرماست همانند حیاتی است که بر کل بدن انسان حکمفرماست که جهانهای فردی و جزئی طفیلی آن هستند؛ و به همین جهت جهان را «انسان کبیر» و انسان را «جهان صغیر» خوانده اند.

در کتب فلسفه این نظریه (وحدت شخصی عالم) به ارسطو نسبت داده می شود بدون آنکه برهانی از او نقل شود، و فلاسفه معمولاً در مباحث الهیات تحت عنوان «وحدة اله العالم» بیان می کنند.

آنچه در آنجا بیان می‌شود دو مطلب است: یکی اینکه آیا تنها یك عالم وجود دارد یا بیش از یك عالم وجود دارد؟ و با توجه به اینکه به عقیدهٔ قدما به پیروی از هیئت بطلمیوسی همهٔ عالم را زمین و نُه فلك تشکیل می دهد و فلك نهم محدّد الجهات است، معنی این سؤال روشن است.

مطلب دیگر اینکه آیا عالم موجود وحدت طبیعی و شخصی دارد یا نه؟ حکما برای مدعای دوم دلیلی می‌آورند که قسمتی از آن بر فلکیّات قدیم مبتنی است.

ولی مسألهٔ وحدت طبیعی و شخصی عالم مبتنی بر چنان فرضیاتی نیست، از راههای دیگر نیز می توان تأیید و بلکه اثبات کرد.

یکی از راهها فرضیه‌ای است قدیمی که احیاناً در جدید نیز تأیید می شود و آن وحدت و اتصال واقعی اجسام است. ما اجسام را به حسب حس، منفصل و جدا و متکثر می بینیم، ولی این احتمال هست که تمام اجسام جهان جسم واحد باشند و خلأ

حرکت ـ چنانکه گذشت ـ هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم، چنانکه در مقالهٔ ۱۰ گذشت.

و به مقتضای قانون علت و معلول، هر موجود حادثی (موجودی که نبوده پس از آن شد) علت وجود می‌خواهد.

و انفصالی در بین نباشد، آنچه را ما خلأ یا جدایی دو جسم می‌پنداریم در واقع چنین نیست.

البته این فرضیه ی بیش نیست و اثبات آن خالی از اشکال نمی‌باشد.

یکی دیگر، از راه ارتباط غائی نظام عالم است:

قبلاً که دربارهٔ «دلیل نظم» بحث می‌کردیم ثابت کردیم که نوعی هماهنگی در هدف، میان جزاء جهان مشاهده می‌شود؛ مثلاً در قسمتی از جهان که ما زندگی می‌کنیم اوضاع و احوال نشان می‌دهد که زمین، گازهای مجاور زمین، آبهای زمین، گیاهها، حیوانها، ماه که به دور زمین می‌گردد و خورشید که زمین به دور او می‌گردد با یکدیگر نوعی هماهنگی و انطباق دارند و مجموعاً هدف یا هدفهایی مشخص را تأمین می‌کنند.

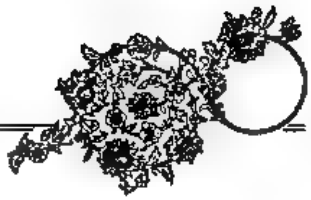
این ارتباطِ هدفی را به سه نحو می‌توان تصویر کرد:

یکی اینکه فرض کنیم جهان را صانع بزرگ مانند یك ماشین ساخته است و طوری آن ر منظم ساخته است که به طور خودکار همهٔ اجزاء، هدف واحدی را تأمین می‌کنند.

دیگر آنکه فرض کنیم در ساختمان جهان چنین انتظامی به کار نرفته است بلکه دائماً دستهای غیبی در کار جهان مداخله و جهان را اداره می‌کنند نظیر اداره کردن انسانها مؤسسه‌ها را. آن اراده‌های غیبی طوری حرکات اجزاء جهان را می‌گردانند که به نظر می‌رسد خود اجزاء جهان با یکدیگر هم‌هدف می‌باشند.

سوم اینکه فرض کنیم جهان مجموعاً یك واحد واقعی طبیعی است؛ همهٔ جهان دارای صورت واحد، نفس واحد، حیات واحد است نظیر یك فرد انسان که در عین جهازات مختلف و با وجود صدها میلیون سلول، یك واحد واقعی است و یك شخص است و حیات واحد دارد و همان حیات و یا نفس، مدبّر اجزاء و ابعاض ساختمان بدن اوست، روابط غائی و هدفی این پیکر را همان نیروی واحد انتظام می‌بخشد؛ آن

۱۳۴ ـــــــ



اولاً: باید دانست که نتیجهٔ این دو برهان یکی است، زیرا برهان اوّلی برای موجودات این جهان ـ که واقعیت مطلق نداشته و با شرایط مخصوص و تقدیر معیّن واقعیت‌دار، و بی‌ان شرایط و تقدیر، بی‌واقعیت و نابود هستند ـ یك واقعیت مطلق (بی‌قید و شرط) اثبات می‌نماید و آن همان علت مطلقه است که به موجب برهان دوم از برای معلولات جهان اثبات می‌شود، زیرا «معلول» همان موجودی است که وجودش در تقدیر معین و شرایط مخصوص (که علت وجود باشد) بود می‌گردد.

پس در حقیقت «علت مطلقه» همان «واقعیت مطلقه» و «معلول» همان «واقعیت مقیّد» خواهد بود.

و ثانیاً: باید دانست که بیان گذشته (دو برهان) اگرچه با اصطلاحات فنی فلسفی تقریر شده در عین حال به حسب معنی بسیار ساده و قابل فهم است.

انسان گاهی که مرگ دیگران یا نابودی چیزی را می‌بیند با ذهن ساده و با زبان بی‌آلایش خود می‌گوید: «اگر هستی او در دست خودش بود از دست نمی‌داد». هرچه در این جهان بیابیم همین حال را دارد، هستی‌اش در دست خودش نیست و بدیهی است هستی دیگران نیز در دست او نیست، پس ناچار دستی هست که هستی خودش از خودش بوده و هستی دیگران در وی و از وی می‌باشد.

تنبیه و تذکر

مادیین در زمینهٔ بحث گذشته سخنان بی‌پایهٔ بسیاری گفته‌اند و ما در مقاله‌های گذشته به همهٔ آنها پاسخ داده‌ایم.

و اگر سخنان ایشان تحلیل شود روشن خواهد شد که همهٔ اشکالات آنها ناشی از سوء فهم است. اشکال کنندگان بالاخره در فهم یکی از مقدمات برهان لنگ می‌باشند:

۱. مانند کسانی که ارتباط اجزاءِ جهان را فراموش نموده گفته‌اند:

«جهان در حقیقت مجموعه‌ای است از متفرّقات که هریك از آنها علتی مادی داشته و دارد و این سلسله‌های متعرقه پهلوی هم قرار گرفته و تا لانهایت پیش می‌روند»

اشکال کننده فراموش کرده که جهان یك واحد است و چنانکه گذشت حادث و نیازمند به علت می‌باشد.

۲. و مانند کسانی که ارتباط اجزاءِ جهان را حفظ کرده‌اند ولی از اینکه این ارتباط سرانجام مستلزم به وجود آمدن یك واحد واقعی خواهد بود غفلت ورزیده گفته‌اند:

«نیازی که هر پدیده‌ای به علت پیدا می‌کند با پدیدهٔ دیگر تأمین می‌شود. نیاز بخم‌مرغ با مرغ رفع می‌شود و نیاز مرغ با بخم‌مرغ و همچنین... دیگر نیازی به علتی بیرون از جهان نیست»

اینان این نکته را نرسیده‌اند ـ و یا نخواسته‌اند برسند ـ که: جهان با رابطهٔ وجودی خود یك واحد نیازمندی را تشکیل می‌دهد و این نیاز با چیزی بیرون از جهان باید رفع شود.

۳. و مانند کسانی که به نظریهٔ حرکت عمومی (عَرَضی یا جوهری) پی نبرده‌اند و نظریهٔ فلسفی لزوم مرجّح را (ممکن در وجود خود مرجّح می‌خواهد) نیز درست تعقل نکرده گفته‌اند:

«مادهٔ جهان، قدیم است و در وجود خود نیازمند به علت نمی‌باشد و صور و ترکیبات ماده و خواص آنها نیز مستند به ماده می‌باشد نه به علت دیگری.»

اینان از نتایج نظریهٔ حرکت عمومی بی‌خبرند. هر ماده‌ای که زاییدهٔ تراکم شمارهٔ زیادی انرژی می‌باشد (بنا به حرکت عمومی فیزیکی) هرگز نمی‌تواند قدیم بوده باشد، و همچنین اگر ماده مساوی حرکت بوده باشد هرگز نام «ثبات» و «دوام»

را نمی‌تواند به خود گیرد.

وگذشته از این، ماده‌ای که تنها امکان ترکیبات و صور و خواص را دارد و بس، با مجرد جوار و امکان، فعلیت آنها را نمی‌تواند واجد شود، مانند پنبه‌ای که قابلیت رخت شدن دارد، به مجرد این قابلیت رخت نمی‌شود و نمی‌شود پنبه را بپوشید، بلکه دستهای دیگری نیر مانند کارخانهٔ ریسندگی و بافندگی و خیاطی باید به میان بیاید.

۴. و مانند کسانی که به واسطهٔ نمیز ندادن میان فعل و قبول (کنش و پذیرش) به انکار علت فاعلی و قناعت به علت مادی گرفتار شده وْ در اینجا گفته‌اند:

«درست است که جهان علت می‌خواهد ولی علت وی همان ماده‌ای می‌باشد که با تجزیه و ترکیب خود با شرایط گوناگون پدیده‌های رنگارنگ می‌آفریند»

اینان چنانکه در مقالهٔ ۹ بیان شد میان «تأثیر» و «تأثر» فرق نگذاشته‌اند در حالی که تأثیر، معنی «از موجودی خود دادن» و تأثر، معنی «از موجودی دیگران گرفتن» دارد و به عبارت دیگر در مورد تأثیر، لازم است مؤثر اثر را واجد باشد، و در مورد تأثر متأثر باید فاقد اثر باشد؛ و البته «فقدان» نمی‌تواند «وجدان» شود و به همین جهت ماده که حامل امکان و قابلیت شئ است نمی‌تواند فعلیت همان شئ را که ندارد به خود بدهد.

درست است که فعلیتهایی که در ماده به وجود می‌آیند با تجزیه و ترکیب و پیدایش شرایط مناسبه به وجود می‌آیند، ولی باید دید که آیا تنها امکان تجزیه و ترکیب در ماده می‌تواند فعلیت تجزیه و ترکیب را به وجود آورد؟

و آیا امکان شرایط همان فعلیت شرایط می‌باشد؟

و آیا فعلیت تجزیه و ترکیب و پیدایش شرایط که همه از سنخ حرکت می‌باشند، محرك ـ که یك نوع علت فاعلی است ـ نمی‌خواهد با اینکه حرکت بی‌محرك نمی‌شود؟

آری اینان اول در ماده حرکت دائمی اثبات کرده و می‌گویند: «انبوه بیشماری از اجزاء در فضا به همدیگر برخورد نموده و جهانی تشکیل می‌دهند» و پس از آنکه این کار را با «اتفاق» ساختند می‌گویند «اتفاقی نیست و علت ـ یعنی علت مادی ـ ثابت است» و هر جا علمی فاعلی روشن می‌بینند نام «شرط» به وی داده و آهسته رد می‌شوند در صورتی که ما می‌دانیم واقعیت اشیاء با نامگذاری تغییر نمی‌پذیرد و بحث فلسفی هم تئوری خالی را که هیچ اثبات نشود برنمی‌دارد.

ما پیوسته در زندگانی مادی خود به یك سلسله معلولات جسمانی که آغشته به یك رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی می‌باشند گرفتاریم هیچگاه حواس و تخیل ما یك موجودی بی‌قید و شرط نمی‌تواند درك نماید

ماده و جسم کجا و اطلاق کجا؟!

و از این روی ما هرگز نمی‌توانیم با توجه عادی خود «موجود مطلق» را تصور نمائیم[1].

۱. بشر می خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اولین پرسشی که به میان می آید این است که آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد، تصدیق است و تصدیق فرع بر تصور است و اگر تصور خدا غیرممکن باشد تصدیق و عتقاد به او نیز غیرممکن خواهد بود.

ممکن است گفته شود تصور خدا غیرممکن است، زیرا تصور هر چیزی نوعی احاطهٔ علمی بر اوست و ذات احدیّت نه ذهناً و نه خارجاً محاط واقع نمی شود، زیرا ذات باری تعالی مطلق است و آنچه در ذهن بشر وارد می شود محدود است.

پس باید از شکاکان پیروی کنیم که می گویند خداوند فرضاً وجود داشته باشد از

ولی در عین حال نباید تصور کرد که ما «مقیّد» را بی «مطلق» تصور می‌کنیم، زیرا هر مقید مجموع چندین مطلق است که به واسطهٔ مقارنت و برخورد، همدیگر را

دسترس فکر بشر که بتواند دربارهٔ او نفیاً یا اثباتاً حکم کند خارج است.

و یا باید لااقل عقیدهٔ «معطّله» را بپذیریم که منکر معرفت به ذات باری می باشند و می گویند خداوند را با عقل نمی توان شناخت، کمیت عقل در این میدان لنگ است، حداکثر معرفت همان اعتقاد عوام‌الناس است که یك عقیدهٔ مبهم در این زمینه پیدا کرده اند: «عَلَیْکُمْ بِدینِ الْعَجائِز».

عرفا نیز به نوعی دیگر منکر معرفت عقلی می باشند ولی آنها منکر معرفت نیستند بلکه طرفدار معرفت قلبی و شهودی می باشند و برای آن ارزش فوق العاده قائلند.

خواجهٔ عرفان لسان‌الغیب شیرازی می گوید:

عارف از پرتو می راز نهانی دانست
گوهر هرکس از این لعل توانی دانست

شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داند وبس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته به تحقیق تنانی دانست

مقصود وی از «مجموعهٔ گل» ذات مستجمع جمیع صفات کمالیّه است، و مقصودش از «مرغ سحر» عبّاد و سلّاك «مستغفرین بالاسحار» ند، مقصود دلهای لبریز از شوق و سرگرم به راز و نیاز و تهذیب و تصفیه و سیر و سلوك است.

گویا خواجهٔ شیراز در بیت سوم بوعلی را در آخر اشارات که به «مقامات العارفین» پرداخته مخاطب قرار داده است. بوعلی در نمط نهم اشارات با سبك بسیار بدیعی خواسته است بر مبنای موازین عقلی و فلسفی مراحل و منازل اهل سلوك را شرح کند و به تعبیر «لسان‌الغیب» خواسته است از دفتر عقل آیت عشق بیاموزد، لهذا مورد انتقاد خواجهٔ شیراز قرار گرفته است.

در کلمات ائمهٔ اطهار و مخصوصاً امام‌الموحّدین و ملهم العارفین امیرالمؤمنین

مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند: «انسانِ کوتاهِ سفید» مقیدی است که از سه با مطلق به وجود آمده است. پس ما مطلق را تصور می‌کرده‌ایم ولی در میان قیود.

علی علیه السلام نیز جمله‌هایی دیده می شود که در ابتدا به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می باشند و هرگونه مداخلهٔ عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلّهٔ شناخت ذات حق ناتوان می شمارند. به قول حافظ:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد به‌دست است دام را

در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه می فرماید:

اَلَّذی لایُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَم وَ لایَنالُهُ غَوْصُ الْفِطَن.

همتها هر اندازه دورپروازی کنند او را نمی‌یابند و زیرکیها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به او نائل نمی گردند.

در خطبهٔ ۸۷ می فرماید:

وَ اِنَّکَ اَنْتَ اللهُ الَّذی لَمْ تَتَناهَ فِی الْعُقولِ فَتَکونَ فی مهبِّ فِکْرِها مُکَیَّفاً وَ لا فی رَوِیّاتِ خَواطِرِها فَتَکونَ مَحْدوداً مُصَرَّفاً.

همانا تو آن خدایی هستی که در عقلها نمی‌گنجی تا در معرض ورش اندیشه‌ها نقش‌پذیر کیفیات بشوی، و نه تحت کنترل فکر درمی آیی تا محدود و قابل تغییر باشی.

در بعضی از آثار دینی آمده است:

اِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقولِ کَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصارِ.

همچنانکه از چشمها پنهان است از عقلها پنهان است.

این مطلب دامنهٔ درازی دارد ولی به صورتی که «معطّله» طرح می کنند البته صحیح نیست. مفاد جمله‌های بالا نیز غیر آن چیزی است که «معطّله» ادعا می کنند.

و از همین جاست که اگر مطلقی را بشنویم، به واسطهٔ انس ذهنی خود برای وی از قیود مأنوسهٔ خود تصوری می‌سازیم، چنانکه یك دهاتی بی‌خبر از جهان بیرون، اگر بشنود که در نیمکرهٔ غربی شهر بزرگی است به نام «نیویورك»، در ذهن وی

آنچه صحیح است و با مفاد جمله‌های بالا نیز منطبق است این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات باری، حدود معیّنی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کند. حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید:

لا أُحْصی ثَناءً عَلَیْكَ أَنْتَ كَما أَثْنَیْتَ عَلی نَفْسِكَ.

من نتوانم تو را آنچنانکه بایست توصیف کنم، تو آنچنانی که خود توصیف کرده‌ای.

جهـــان متفق بـــر الـهیـتش — فـرو مانـده در کنه مـاهیتش
نه بر اوج ذاتش رسد مرغ وهم — نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
در این ورطه کشتی فرو شد هزار — که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
توان در بلاغت به سحبان رسید — نه در کنه بی‌چون سبحان رسید
که خاصان در این ره فرس رانده‌اند — به «لاأُحْصی» از تك فرو مانده‌اند

آنچه از راهنماییهای پیشوایان دین استفاده می‌شود محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر آنچنانکه «معطّله» ادعا می‌کنند.

در خطبهٔ ۴۸ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

لَمْ یُطْلِعِ الْعُقولَ عَلیٰ تَحْدیدِ صِفَتِهِ وَلَمْ یَحْجُبْها عَنْ واجِبِ مَعْرِفَتِهِ.

عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند اما در عین حال انها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده ای میان عقول و آن «مقدار واجب» قرار نداده است.

پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یك «مقدار واجب» در کار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیست بلکه وجوب و لزوم تحقیق در کار است.

شکل یك آبادی بزرگی مجسم می‌شود حداکثر صد برابر آبادی خودش کمّاً و کیفاً. ولی ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: «نیویورك آبادی است لیکن نه از این

خود علی (ع) مباحث بسیار عمیقی با روش استدلالی و عقلی و فلسفی در الهیات طرح کرده که هرگز در جهان سابقه نداشته است. تعلیمات او خود عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت الهیات عقلی در جهان اسلام و بالاخص در جهان شیعه به شمار می‌رود.

به هر حال این مطلب که حق عقل در این مسائل چه اندازه است؟ آیا باید در این مسائل یکسره قائل به تعطیل و تعبد باشیم، خصوصاً با توجه به اینکه می‌گویند اسماءالله توقیفی است، یا آنکه در حدود معیّنی امکان معرفت برای عقل هست؟ فعلاً محل بحث نیست، بعداً در همین مقاله مورد بحث واقع خواهد شد.

آنچه فعلاً مطرح است این است که «ما خدا ر چگونه تصور می‌کنیم؟». بدیهی است که تصور خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود، زیرا گذشته از اینکه می‌دانیم ادراکات حسی ما از چه نوع و چه مقوله است و تصور خد، در میان آنها یافت نمی‌شود. مدرکات حسی ما محدود و مفید است و خداوند حقیقتی مطلق است و محدودیت با ذات او ناسازگار است. پس، از چه ر ه ما ذ،ت حق را تصور می‌کنیم؟

در مقالهٔ پنجم تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» یك سلسله بحثهای کلی دربارهٔ کیفیت پیدایش مفاهیم انجام شد. با توجه به آنچه در آنجا گفته شد باید بدانیم که تصور خداوند از نوع تصور ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید، بلکه این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیهٔ فلسفی» نامیده می‌شود از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علّیت» و امثال اینها. این گونه تصورات که انتزاعی می‌باشند نه مسبوقند به صورت حسی و نه به صورت خیالی، بلکه عقل مستقیماً آنها را از صور حسی و خیالی انتزاع می‌کند. این گونه تصورات همو ره به صورت کلی در ذهن وجود دارند. آری تصور ذات باری از قبیل تصور مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال اینهاست با این تفاوت که تصور خداوند از ناحیهٔ ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق

آبادیها» چنانکه به یك خواربارفروش ساده‌لوح می‌گوییم: «اکنون تا نه رقم اعشاری توزین می‌کنند ولی با ترازویی نه از این ترازوها».

کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال اینها.

اختصاص به خداوند ندارد، تصور ما دربارهٔ «مادهٔ اوّلی جهان» نیز از همین قبیل است. ما تصوری از ماهیت و ذات و کنه مادهٔ اولی جهان نداریم ولی و را به عنوان «مادهٔ اوّلی» که یك عنوان انتزاعی و ثانوی است تصور می‌کنیم و احیاناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش را تصدیق می‌کنیم.

اساساً اگر ذات حق به هیچ‌وجه قابل تصور نبود همان طور که امکان معرفت و شناسایی و تصدیق نداشت امکان انکار و بلکه شك هم نداشت. ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصور نکنیم نه می‌توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می‌توانیم در وجودش شك کنیم؛ و حتی نمی‌توانیم مدعی شویم که نمی‌توانیم او را تصور کنیم، زیرا تا چیزی را تصور نکنیم نمی‌توانیم منکر وجودش یا تصورش بشویم. پس ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم: ما او را تحت یك عنوان عامّ انتزاعی از قبیل «خالق کل» تصور می‌کنیم اما کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم.

اشکال بیشتر در تصور ذات واجب از این ناحیه است که ذات واجب، مطلق و لایتناهی است و ذهن، او را به عنوان «ذات مطلق و لایتناهی» تصور می‌کند در صورتی که ذهن قادر به تصور «مطلق» و «غیرمتناهی» نیست.

در پاسخ این اشکال، اول باید «مطلق» را معنی کنیم:

اطلاق (به معنی اسم مفعولی) یعنی رهایی؛ مثلاً مفهوم «انسان» به خودی خود یك مفهوم رها و آزاد است و دایرهٔ وسیعی را فرا می‌گیرد، اما همینکه مفهوم «سفیدپوست» به آن اضافه شد «مقیّد» می‌گردد. مفهوم «انسانِ سفیدپوست» فقط قسمتی از سطح دایرهٔ اول را شامل می‌شود و دایره‌ای در داخل دایرهٔ اول تشکیل می‌دهد. همینکه مفهوم «دانشمند» را برای بار دوم اضافه کردیم و گفتیم «انسانِ سفیدپوستِ دانشمند» محدودتر می‌شود و دایرهٔ کوچك‌تری در داخل دایرهٔ دوم تشکیل می‌شود و همین طور...

از اینجا معلوم می‌شود که ما تا «مطلق» را تصور نکنیم نمی‌توانیم «مقیّد» را تصور کنیم. هر مقیدی از اجتماع چند مطلق تشکیل می‌شود و حقیقت هر مطلق عبارت

نتیجه

از این بیان دستگیر می‌شود که: ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی، نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است، زیرا هرچه در مورد خدا اثبات کنیم (از ذات گرفته تا صفات) مطلق

است از مقید منهای قید، یعنی نبودن قید کافی است برای اطلاق و ارسال مفهوم.

البته محققین در اینجا تحقیق خاصی دارند و مدعی هستند که آنچه در ضمن مقید وجود دارد خود مطلق نیست بلکه جامع مشترك میان مطلق و مقید است و آن را «طبیعت لابشرط مقسمی» می نامند و خود مطلق را «لابشرط قسمی» می خوانند. این بحث از حدود این مقاله خارج است و با مدعای قبلی ما هم منافاتی ندارد.

پس این ایراد: ذهن قادر به تصور «مطلق» نیست، ایراد درستی نیست.

در اینجا این اشکال باقی می‌ماند که اولاً اطلاق مفهومهایی از قبیل مفهوم «انسان» و «سفیدپوست» و غیره اطلاق نسبی است. این معانی و مفاهیم یك محدودیت ذاتی دارند که از آن تجاوز نمی کنند.

مثلاً مفهوم انسان یك مفهومی است که بالذات شامل درخت و گوسفند نمی شود ولی نسبت به افراد خود مطلق و رهاست. پس این مفهوم از جهتی مطلق است و از جهتی محدود و مقیّد. اما اطلاق ذات حق نسبی نیست و به همین جهت نباید با این چیزها قیاس شود.

ثانیاً اطلاق این معانی اطلاق مفهومی است، یعنی همهٔ اینها یك سلسله مفاهیم ذهنی می باشند که نسبت به گروهی بیشمار از قیود مفهومی، مطلق و رها می باشند، ولی ذات حق از سنخ مفاهیم نیست؛ آنجا که می گوییم «ذات حق مطلق است» منظور این نیست که ذات حق کلی‌ترین مفاهیم است و این مفهوم هیچ محدودیتی ندارد، نظیر مفهوم «شئ»، بلکه منظور اطلاق وجودی است یعنی ذات حق در متن واقع و ظرف خارج مطلق و لاحد است، هیچ نوع محدودیت مکانی، زمانی، امکانی، ماهیتی ندارد. پس تصور مطلقات مفهومی دلیل بر امکان تصور مطلق وجودی نیست.

جواب این است که سخن در این نیست که اطلاق ذات حق اطلاق مفهومی

خواهد بود، زیرا تقید و اشتراط ـ چنانکه روشن شد ـ معلولیت را در بر دارد، و اطلاق را با «نفی» باید نگهداری کرد. می‌گوییم: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات. می‌گوییم: خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد ولی نه از

است، سخن در این است که ما اطلاق وجودی ذات حق را در ذهن خود چگونه تصور می‌کنیم؟ تصور این اطلاق مستلزم این نیست که واقعیت این اطلاق در ذهن منعکس شود یا ذهن ما خارجاً با آن متحد شود، بلکه ما این اطلاق را با کمك «نفی» تصور می‌کنیم به این طرز که مفهوم «وجودِ» مشترك را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب از ذات حق که وجود مطلق است تصوری در ذهن خود می‌آوریم.

تصور «لایتناهی» نیز همین طور است. مثلاً در این باره می‌اندیشیم که فضا متناهی است یا غیرمتناهی؟ خود این سؤال که برای ذهن مطرح است دلیل است که ذهن همچنانکه تصوری از «متناهی» دارد، تصوری هم از «غیرمتناهی» دارد، در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لایتناهی را تصور کند، یعنی بخواهد غیرمتناهی را نزد خود مجسم کند در حالی که آن فضای مجسم ذهنی واقعاً غیرمتناهی باشد امکان‌پذیر نیست، ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند آنگاه مفهوم کلّی «فضا» و هم مفهوم «محدودیت» را تعقل کند آنگاه مفهوم «نفی» و «عدم» را بر «فضای محدود» اضافه کند امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم «فضای نامحدود» را تصور کرده است.

پس ذهن به طُور مستقیم قادر نیست «غیرمتناهی» را تصور کند ولی به طور غیرمستقیم قادر است؛ و به تعبیر دیگر ذهن قادر نیست «غیرمتناهی» را «تخیل» کند یعنی در قوهٔ خیال که قوه ای نیمه مجرد است و خود و مدرکاتش ذی بعد می‌باشند آن را بگنجاند، زیرا مستلزم این است که ذهن در آن واحد بعدی غیرمتناهی در خود جای دهد و این غیرممکن است و لااقل برای نفوس عادی غیرممکن است، اما مانعی نیست که ذهن «غیرمتناهی» را تعقل کند یعنی با ترکیب یك سلسله مفاهیم کلی، تصوری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود برای خود بسازد.

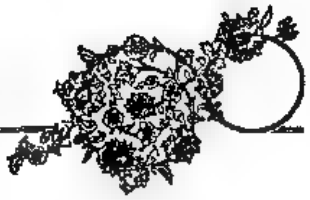
این وجودها، نه از این علمها، نه از این قدرتها، نه از این حیاتها. روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند چنانکه ذات نیز چنین بود.
اکنون باید دید که این صفات را چگونه و از چه راه می‌توان اثبات کرد.

ذهن همیشه برای درك و تصور حقایقی که از درك مستقیم آنها ناتوان است به این وسائل متشبّث می‌شود یعنی از طریق غیرمستقیم، تصور معقول و صحیحی به دست می‌آورد.

پس معلوم شد تصور خداوند در آن حدود که برای فلسفه، تحقیق دربارهٔ وجود یا عدم آن را میسر سازد، برای ذهن ممکن است.

و همچنین معلوم شد به همین نحو برای ذهن ادراك صفات باری تعالی که همه نامحدود و غیرمتناهی می‌باشند نیز میسر است. باری تعالی علم نامحدود و حیات نامحدود و کمال و جمال نامحدود و اراده و مشیّت نامحدود و خیر و رحمت نامحدود است. هیچ مانعی نیست که ذهن نامحدودی صفات او را بشناسد.

اما اینکه حدود برد و پیشروی عقل در درك ذات و صفات ذات حق چه اندازه است، مطلبی است که از حدود این بحث خارج است و در آینده اندکی دربارهٔ آن بحث خواهد شد.



از برای اثبات این نظریه تنها یك نگاه به دو برهان گذشته که برای اثبات صانع ذکر نمودیم کافی است، زیرا از راه برهان دوم بیار جهان هستی به خدا برای این بود که یك واحد معلول بود و یك واحد معلول یك علت بیشتر برنمی‌دارد (رجوع شود به مقالهٔ علت و معلول)... و همچنین تأمل در مضمون برهان اوّلی، این مطلوب را به نحو روشن‌تری می‌رساند، زیرا واقعیت مطلق بی‌قید و شرطی که برهان نامبرده اثبات کرده و نام «واجب‌الوجود» به وی می‌دهد، با فرض اطلاق محض، دیگر هیچ‌گونه کثرت و تعددی را نمی‌پذیرد، برای اینکه چیزی که هیچ قید و شرطی به وی ضمیمه نشده باشد، بدیهی است که تصور تعدد و کثرت در وی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه طبق این برهان، اثبات وجود خدا (واقعیت مطلق) در اثبات وحدت کافی است[1].

و از همین جا می‌توان گفت بشر از روزی که به فکر خدا افتاده وحدتش را نیز طبعاً اثبات می‌کرده است.

---

۱. مسائل الهی آنگاه که به شکل فلسفی طرح می‌شود ترتیب و نظم خاصی دارد که باید پیروی شود، برخلاف هنگامی که از طریق سائقهٔ عشق فطری و یا از طریق علمی و مطالعه در آثار و مخلوقات در جستجوی این مسائل هستیم.

اگر بشر با سائقهٔ عشق فطری در جستجوی خداوند برآید، از همان اول در جستجوی «الله» است؛ یعنی بالفطره ذاتی را جستجو می کند که موجود است و واحد است و مستجمع جمیع کمالات است.

و اگر از طریق علمی یعنی از طریق مطالعه در آیات برآید، قبل از هر چیزی متوجه علم و حکمت و حیات پدیدآورندهٔ جهان می شود و از طریق شناختن صفات پدیدآورندهٔ پدیده ها حکم می کند که طبیعت و ماده مستقل نیست بلکه مسخّر قوه ای است شاعر و مدرك. علیهذا بشر اگر از راه علمی بخواهد خدا را بشناسد صفات خدا را قبل از ذاتش درك می کند.

همان طور که قبلاً اشاره کرده ایم پیمودن راه علمی، تنها ما را متوجه جهانی در ماوراء طبیعت می کند که از روی حکمت و تدبیر، ادارهٔ این جهان را در اختیار دارد؛ بیش از این هیچ حقیقتی از آن جهان به ما معرفی نمی کند. ما از طریق به اصطلاح علمی یعنی از طریق مطالعهٔ مستقیم مخلوقات و آثار بدون اینکه استعداد فلسفی خود را به کار اندازیم نمی توانیم هیچ اطلاعی جز این مقدار که طبیعت مسخّر اراده یا اراده هایی است که آن را می چرخاند، از ماوراء ماده و طبیعت به دست آوریم، در اساسی ترین مفهوم مربوط به خدا یعنی وجوب وجود و استقلال ذاتی و بی نیازی او از غیر خود درمی مانیم. لهذا سیر و مطالعه در آفاق و انفس قادر نیست همهٔ مسائل مورد نیاز ما را دربارهٔ خداوند تأمین نماید. از آن جمله وحدت ذات واجب الوجود است.

اما سلوك فلسفی به نحو دیگر است. در سلوك فلسفی ابتدا وجود واجب الوجود یعنی وجود موجود یا موجوداتی مستقل و قائم به ذات و بی نیاز از علت اثبات می شود بدون آنکه وحدت و سایر صفات ثبوتیّه یا سلبیّه مورد بحث باشد، یعنی همین قدر اثبات می شود که جهان هستی از موجود یا موجوداتی قائم به ذات خالی نیست، همهٔ هستیها هستیهای ممکن و نامستقل نمی باشد، هستی ممکن متکی به هستی واجب، و هستی نامستقل متکی به هستی مستقل است؛ اما اینکه هستی واجب یکی است یا بیشتر؟ آیا از نوع جسم و جرم و ماده است یا نه؟ آیا جوهر است یا عرض؟ آیا بسیط است یا مرکّب؟ آیا خودآگاه است یا ناخودآگاه؟ آیا به سایر اشیاء احاطهٔ علمی دارد یا ندارد؟ آیا قدرت دارد یا ندارد؟ حدود قدرتش چیست؟ آیا مختار است یا موجَب؟... و امثال این سؤالات هیچکدام در ابتدا مطرح نیست، تدریجاً و به ترتیب و نظم خاص طرح می شود؛ درست مانند مسائل ریاضی باید مرحله به مرحله طی شود و

مراحل ابتدائی پایه و مقدمهٔ مراحل بعدی قرار گیرد.

در بحث گذشته اثبات شد که موجود بر دو قسم است: موجود واجب و موجود ممکن.

در آن بحث نظر کسانی که موجود بودن را با حادث بودن و معلول بودن مساوی فرض می‌کنند رد شد؛ معلوم شد در میان هستیها هستی یا هستیهایی الزاماً هست که قائم بالذات ست و به خود موجود است و هیچ‌گونه محدودیت زمانی یا غیرزمانی ندارد.

اکنون می‌خواهیم وحدت واجب‌الوجود را اثبات کنیم، یعنی در سراسر هستی آنکه به خود موجود است و مستقل و قائم بالذات است یکی است نه بیشتر.

ما در اینجا پنج برهان ذکر می‌کنیم. دو برهان از این پنج برهان از براهینی است که فلاسفه معمولاً در کتب فلسفه متعرض آنها می‌شوند و در متن مقاله نیز تنها همین دو برهان ذکر شده است. سه برهان دیگر براهینی است که در کتب فلسفه نیامده است، تنها در آثار مقدس دینی اسلامی یعنی در قرآن و حدیث آمده است. ما به ترتیب همهٔ آنها را ذکر می‌کنیم.

برهان اول: وحدت عالم دلیل بر وحدت مبدأ عالم است.

این برهان چهار مقدمه دارد:

الف. وحدت عالم یك وحدت واقعی و طبیعی است.

ب. عالمی جز این عالم نیست.

ج. معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی‌شود.

د. واجب‌الوجودبالذات واجب من جمیع‌الجهات و الحیثیات است.

دربارهٔ مقدمهٔ اول قبلاً بحث شد، ولی مجدداً با بیان دیگری توضیح می‌دهیم.

راجع به ارتباط اجزاء عالم سه‌گونه می‌توان نظر داد:

یکی اینکه هیچ‌گونه ارتباطی میان اجزاء جهان نیست، جهان عبارت است از یك سلسله اجزاء و ذرات پراکنده و غیرمرتبط، مانند انباری که از اشیاء متفرقه‌ای انباشته شده است، وجود هیچ جزء با جزء دیگر مربوط نیست.

به عبارت دیگر در جهان، آنچه ارتباط هست میان پاره‌ای حوادث است که

برخی علت بعضی دیگر هستند و زماناً متعاقب یکدیگرند، ولی اجزاء جهان که به صورت اجرام و اجسام خاص مشاهده می‌شوند هیچ گونه پیوندی با یکدیگر ندارند. علیهذ اگر فرض کنیم برخی از اجزاء عالم به کلی معدوم گردد و یا با یك عامل خارج از عالم، تغییر وضع و محل بدهد هیچ گونه تغییری در اجزاء دیگر و در کل جهان پدید نمی آید.

نظر دوم این است که اجرام و اجسام با یکدیگر مرتبط اند ولی از نوع ارتباطی که مصنوعاً میان اجزاء یك ماشین و یك کارخانه وجود دارد. اجزاء یك ماشین و یك کارخانه در یك نظام خاص قرار دارند و هر کد م کار مخصوص دارد که برای کار مجموع ضروری است. هرگونه تغییر یا کم و زیاد شدن اجزاء در وضع مجموع اثر می‌گذارد و احیاناً اختلال ایجاد می‌کند.

علیهذا اگر برخی از اجزاء جهان (به فرض) به کلی معدوم گردد و یا مصنوعاً تغییر وضع و محل بدهد در وضع کلی جهان مؤثر است و احیاناً ممکن است ماشین جهان مختل گردد.

آنچه قطعی و مسلّم است این است که وضع یك ستاره که در یك منظومهٔ شمسی قرار دارد در وضع همهٔ آن منظومه مؤثر است. قطعاً اگر خود خورشید که مرکز منظومهٔ شمسی است منفجر و پراکنده شود تمام منظومه متلاشی می‌گردد. ممکن است متلاشی شدن این منظومه در متلاشی شدن منظومه‌هایی که این منظومه جزئی از آنهاست و در وضع کهکشانی که اینها جزء آن محسوب می‌شوند بلکه همهٔ کهکشانها و همهٔ جهان مؤثر واقع شود. نیروی جاذبهٔ عمومی تأثیر عظیمی در ماشینی کردن جهان دارد.

نظر سوم این است که پیوستگی اجز ء جهان عمیق تر از پیوستگی اجزاء یك ماشین است، از نوع پیوستگی اعضای یك پیکر است، یعنی حیات واحد و شخصیت واحد بر جهان حکومت می‌کند. مجموع جهان یك واحد شخصی است همان طور که یك فرد انسان با همهٔ اعضاء و اجزاء فراوان که بالغ بر میلیاردها سلول می‌شود و هر سلول به نوبهٔ خود از قسمتها تشکیل شده و هر قسمتی از ذرات فراوان فراهم امده است دار ی یك شخصیت و یك روح است نه شخصیتها و حیاتها و روحها.

در مقالهٔ علت و معلول و مقالهٔ قوه و فعل و اوائل همین مقاله این نوع از وحدت تأیید شده است و این برهان مبتنی بر این نوع از وحدت است.

در توضیح مقدمهٔ دوم می‌گوییم اگر جهان جسمانی را از نظر ابعاد، غیرمتناهی بدانیم و به قول پاسکال «جهان را کره‌ای بدانیم که مرکزش همه‌جاست و محیطش هیچ‌جا نیست» جهانِ دیگر غیر از این جهان تصور ندارد، ولی اگر این جهان را محدود و متناهی بدانیم آنچنانکه قدما می‌گفتند و امروز نیز طرفداران بزرگی دارد، خواه آنکه به جسم محیط بر همهٔ اجسام (محدّد الجهات) قائل بشویم یا قائل نشویم، وجود جهان دیگر تصور دارد. ولی حکمای قدیم براهینی دارند مبنی بر اینکه وجود دو جهان جسمانی منفك از یکدیگر محال است و آنها را در «الهیات» تحت عنوان «فی وحدة اله العالم» ذکر می‌کنند.

دربارهٔ مقدمهٔ سوم در مقالهٔ «علت و معلول» بحث شده است، در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

و دربارهٔ مقدمه چهارم در همین مقاله آنجا که راجع به آفرینش جهان بحث می‌شود سخن خواهد رفت.

برهان دوم: این برهان را صدرالمتألّهین اقامه کرده است و تنها بر مبنای اصول و مبادی فلسفی او می‌توان چنین برهانی اقامه کرد:

کثرت فرع بر محدودیت است. آنجا که محدودیت نیست و سراسر اطلاق و لاحدّی است کثرت و تعدد معقول نیست. واجب‌الوجود وجود مطلق و بی‌نهایت است زیرا ـ چنانکه قبلاً گفتیم ـ حقیقت وجود به ذات خود حد و قید و محدودیت برنمی‌دارد. حد و قید و محدودیت مساوی است با مقهوریت و معلولیت. به عبارت دیگر هرگونه قید و حدی که در حقیقت وجود پیدا می‌شود از ناحیهٔ خارج ذات وجود است و به عبارت دیگر از ضمیمه شدن عدم است. در حقیقتِ وجود به هیچ‌وجه عدم راه ندارد. وجود نه از آن جهت که وجود است بلکه از آن جهت که معلول است و متأخر است و حیثیت صدوری دست محدود و مقدّر است. پس چون ذات باری تعالی وجود محض و محض وجود است محال است که ثانی داشته باشد.

شیخ اشراق تعبیری دارد، می‌گوید: «صرف الشیٔ لایتثنّی و لایتکرّر» یعنی هر چیزی خودش در حالی که فقط خودش است بدون اینکه چیز دیگر با او ضمیمه شود دو تا نمی‌شود و قابل تعدد نیست.

مثلاً اگر انسان را در نظر بگیریم و هیچ چیز دیگر را با او در نظر نگیریم، جز یك حقیقت نیست و بیش از یك وجود نمی‌تواند داشته باشد، هرچه بخواهیم انسان دومی

۱۵۲ ـــــــ

البته این نکته باید گفته شود که ان چیزی که در این برهان حدّوسط قرار می‌گیرد گاهی «صرفت و محوضت» است و گاهی «عدم تناهی و لاحدّی»؛ یعنی ممکن است بگوییم واجب تعالی وجود محض است و وجود محض تعددپذیر نیست، و ممکن است بگوییم واجب تعالی لایتناهی است و هرچه لایتناهی است تعددپذیر نیست. «صرافت و محوضت» با «عدم تناهی» ملازم است و خارجاً دو چیز نمی باشند، اما مفهوماً دو چیزند و همین جهت کافی است برای اینکه وضع برهان را تغییر دهد، زیرا هریك از این دو حدوسط ملاك خاصی دارد. علیهذا این برهان به دو نحو قابل تقریر است و در واقع دو برهان است نه یك برهان.

برهان سوم «برهان تمانع» است. در قران کریم آمده است:

لَوْكانَ فيهِما آلِهَةٌ إلّااللهُ لَفَسَدَتا (انبیاء / ۲۲).

اگر در آسمان و زمین (در کل عالم) غیر از ذات خداوند خدایان دیگر می بود آسمان و زمین تباه شده بودند و نبودند.

این برهان را معمولاً با یك صورت سطحی و عامیانه تقریر می کنند.

خلاصهٔ آن تقریر اینکه: اگر مبدأ و واجب‌الوجود متعدد باشد، میان خود آنها یعنی میان خواستهای انها تمانع و تزاحم برقرر می شود، به این معنی که ارادهٔ هریك مزاحم ارادهٔ دیگری می گردد. در این صورت یا اراده و قدرت یکی بر اراده و قدرت دیگری غلبه دارد و یا اراده و قدرت هیچکدام بر اراده و قدرت دیگری غلبه ندارد. محال است که اراده و قدرت یکی از آنها مغلوب واقع شود، زیرا مغلوبیت با کمال و وجوب وجود منافی است، و اگر هیچکدام غلبه نکنند جهان تباه می‌شود زیرا ارادهٔ هیچکدام مؤثر نیست و وقتی که ارادهٔ هیچکدام مؤثر نباشد رابطهٔ جهان با واجب‌الوجود که قطعی و ضروری است قطع می شود، یعنی هیچ حادثه ای وقوع پیدا نمی کند بلکه هیچ موجودی وجود پیدا نمی کند و باقی نمی‌ماند، و این است معنی فساد و تباهی عالم.

ولی این تقریر صحیح نیست، زیرا چه موجبی در کار است که اراده‌ها و خواستهای واجب‌الوجودها را مخالف و مزاحم یکدیگر فرض کنیم؟ بلکه الزاماً باید اراده‌ها و خواستهای آنها را هماهنگ فرض کنیم، زیرا فرض این است که هر دو واجب‌الوجودند و هر دو علیم و حکیم‌اند و هر دو بر وفق مصلحت و حکمت عمل

می‌کنند، و چون حکمت و مصلحتْ یکی بیش نیست پس ارادهٔ واجب‌الوجودها ـ هرچند عددشان از ریگهای بیابان و دانه‌های باران بیشتر باشد ـ با یکدیگر موافق و هماهنگ است.

تزاحم ارده‌ها یا ناشی از منفعت‌خواهی و خودپرستی است که هر فردی فقط منافع شخص خود را در نظر می‌گیرد، و یا ناشی از جهل و نادانی و عدم تشخیص است. هیچکدام از اینها دربارهٔ واجب‌الوجود قابل تصور نیست.

برهان تمانع مبتنی بر تضاد و تخالف خواستها و اراده‌ها نیست، بلکه مبتنی بر متناع وجود هر حادثهٔ ممکن است از ناحیهٔ تعدد اراده‌ها؛ یعنی اگر واجب‌الوجود متعدد باشد، با فرض هماهنگی و توافق اراده‌ها نیز تمانع وجود دارد. این برهان مبتنی بر سه مسأله است:

الف. واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات والحیثیات است. این مقدمه را بعداً توضیح خواهیم داد. در اینجا همین قدر توضیح می‌دهیم که در ذات واجب هیچ گونه حیثیت امکانی و بالقوه نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اگر عالم است عالم بالوجوب است نه بالامکان، و اگر قادر است قادر بالوجوب است نه بالامکان و همچنین... و لهذا او که فیّاض و خلّاق است فیّاض و خلّاق بالوجوب است نه بالامکان؛ یعنی محال است که موجودی امکان وجود داشته باشد و از طرف واجب‌الوجود افاضهٔ وجود به او نشود.

ب. معلول، حیثیت وجودش و حیثیت انتسابش به علت ایجادی‌اش یکی است؛ یعنی در معلول دو حیثیت در کار نیست که به یك حیثیت منتسب به فاعل و علت باشد و به حیثیت دیگر موجود باشد. این مطلب همان است که به وسیلهٔ صدرالمتألّهین بیان شده و به تعبیر خود او وجود معلول عین ربط و انتساب به علت است و به همین جهت «وجود» و «ایجاد» یکی است نه دوتا. ما این مطلب را در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه توضیح داده‌ایم.

ج. ترجیح بلامرجّح محال است. این مقدمه چندان نیازی به توضیح ندارد. اگر یك شئ نسبت به دو شئ نسبت متساوی داشته باشد محال است که بدون دخالت یك عامل خارجی این توازن به هم بخورد و نسبتها تغییر کند.

«ترجیح بلامرجّح» معمولاً در مورد فاعلها اطلاق می‌شود و «ترجّح بلامرجّح» در مورد اثرها، و هر دو محال است.

ترجیح بلامرجّح یعنی اینکه فاعلی نسبت به دو اثر مختلف و متغایر نسبت متساوی داشته باشد و هر دو به یك نحو بر ی او ممکن باشد و او به یکی از آنها انتساب پیدا کند و او را به وجود آورد. فاعل که طبعاً در چنین موردی فاعل بالقوه است نه بالفعل، فاعلیت نسبت به هردو را در یك حد بالقوه واجد است، چنین فاعلی یا از حد قوه به فعلیت نمی‌رسد و یا اگر می‌رسد و یکی از دو فاعلیت صورت فعلیت پیدا می کند حتماً به موجب یك عامل و مرجّحی بیرون از ذات فاعل است.

اما ترجّح بلامرجّح یعنی اینکه فعلی و اثری در حد قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند خودبه‌خود از عدم به وجود و از قوه به فعلیت برسد.

هر ترجیح بلامرجّحی مستلزم ترجّح بلامرجّح است، زیرا فاعل که بالفرض با دو فعل نسبت متساوی دارد و فاعلیت هر دو را در حد قوه دارد اگر بخواهد با یکی از دو فعل نسبت بیشتری پیدا کند مستلزم این است که خودش خودبه‌خود از قوه به فعلیت برسد. پس ترجیح یکی از دو فعل از طرف فاعل مستلزم ترجّح قبلی در وجود خود فاعل است که بدون عامل محال است.

برخی متکلمین خواسته اند از راه اینکه «بهترین دلیل امکان یك شئ وقوع آن است» بر امکان ترجیح بلامرجّح استدلال کنند. لهذا مسألهٔ دو گردهٔ نان برای گرسنه و یا دو راه متساوی برای فراری (رغیفَی الجائع و طریقَی الهارب) را مطرح کرده اند غافل از اینکه این گونه مثالها آنگاه دلیل است که ما بر جمیع عواملی که ممکن است دخالت داشته باشند احاطه داشته باشیم. در این گونه موارد آنقدر عوامل آشکار و پنهان در شعور ظاهر و شعور باطن دخالت دارد که از احاطهٔ ما خارج است. برهان عقلی را با این مثالهای عامیانه نتوان رد کرد.

پس از این سه مقدمه می گوییم اگر دو واجب الوجود یا بیشتر وجود داشته باشند، به حکم مقدمهٔ اول که «هر موجودی که امکان وجود پیدا می کند و شرایط وجودش تحقق می‌یابد از طرف واجب افاضهٔ وجود به او می‌شود» باید به این موجود افاضهٔ وجود بشود و البته همهٔ واجبها در این جهت نسبت واحد دارند با او، و ارادهٔ همهٔ آنها علی السواء به وجود او تعلق می گیرد؛ پس، از طرف همهٔ واجبها باید به او افاضهٔ وجود بشود.

و از طرف دیگر به حکم مقدمهٔ دوم وجود هر معلول و انتساب آن معلول به علتش یکی است، پس دو ایجاد مستلزم دو وجود است و چون معلول مورد نظر، امکان بیش از

وجود واحد ندارد پس جز امکان انتساب به واحد ندارد. در این صورت انتساب معلول به یکی از واجبها، نه واجب دیگر، با اینکه هیچ امتیازی و رجحانی علی الفرض میان آنها نیست ترجّح بلامرجّح است؛ و انتساب او به همهٔ آنها مساوی است با تعدد وجود آن معلول به عدد واجب‌الوجودها. این نیز محال است، زیرا فرض این است که آن چیزی که امکان وجود یافته و شرایط وجودش محقق شده یکی بیش نیست و اگر فرض کنیم امکان وجودهای متعدد در کار است دربارهٔ هریك از آنها این اشکال وجود دارد یعنی هر واحد از آن متعددها باید متعدد شود و هریك از این متعددها نیز باید متعدد شود و همچنین الی غیرالنهایه و هرگز به واحدهایی که متعدد نشوند منتهی نگردد، پس نتیجه اینکه هیچ چیز وجود پیدا نکند.

پس به فرض تعدد وجود واجب‌الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند زیرا وجود آن موجود محال می‌شود. پس صحیح است که اگر واجب الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود بود (لَوْکانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلّااللهُ لَفَسَدَتا).

برهان چهارم «برهان فُرجه» است این برهان در کافی در مبحث «توحید» آمده است. این برهان را فلاسفه به شکل دیگر آورده‌اند. ما این برهان را بیشتر به صورتی که در حدیث آمده است تقریر می‌کنیم:

اگر فرض کنیم دو واجب‌الوجود هست، لازم است فرجه یعنی امتیازی میان آنها باشد، زیرا تکثر و دوتا بودن فرع بر این است که هر کدام از آنها و لااقل یکی از آنها چیزی داشته باشد که دیگری ندارد. اگر هرچه این یکی دارد آن دیگری هم داشته باشد و بالعکس، فرض تعدد نمی‌شود. پس در میان دو ذات واجب امر سومی لازم است که مابه‌الامتیاز آندو باشد. ان امر سوم نیز به نوبهٔ خود واجب است زیرا اگر ممکن باشد باید از ناحیهٔ دیگری رسیده باشد، پس لازم می‌آید هریك از واجب‌الوجودها در مرتبهٔ ذات خود از دیگری متمایز نباشد و با او یکی باشد و در مرتبهٔ بعد کثرت و تعدد پیدا شده باشد.

پس آن امر سوم نیز واجب‌الوجود است. پس وجود دو واجب مستلزم وجود سه واجب است و چون هر سه واجب‌اند و میان هر واجب‌الوجود با واجب‌الوجود دیگر فرجه و وجه امتیازی ضرورت دارد، واجب سوم باید از هر دو واجب دیگر ممتاز باشد، پس باید دو مابه‌الامتیاز دیگر در کار باشد تا این واجب را از دو واجب دیگر متمایز کند، پس وجود سه واجب مستلزم پنج واجب است.

و چون علی الفرض این دو واجب نیز باید از سه واجب قبلی ممتاز باشند مستلزم این است که لااقل سه مابه الامتیاز دیگر یعنی سه واجب دیگر در کار باشد و این خود مستلزم هشت واجب است و هشت واجب مستلزم سیزده واجب است و سیزده واجب مستلزم بیست و یك واجب و بیست و یك واجب مستلزم سی و چهار واجب است و همین طور الی غیرالنهایه.

پس وجود دو واجب مستلزم بی نهایت واجبهاست یعنی مستلزم این است که یك واجب از بی نهایت واجبها ترکیب یافته باشد.

گذشته از اینکه ترکّب با وجوب ناسازگار است این نوع خاص ترکّب، یعنی ترکّب از اجزائی که هر جزء مستلزم جزء دیگر علاوه بر اجزاء مفروضهٔ اوّلی باشد، محال است.

برهان پنجم: این برهان از طریق «معرفی شدن خدا» است. در این برهان «نبوّت» پایهٔ برهان قرار گرفته است.

ابتدا عجیب به نظر می رسد که نبوّت که در مرتبهٔ بعد از توحید است پایهٔ اثبات توحید قرار گیرد. به نظر می رسد این دلیل که در کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) خطاب به فرزند عزیزش امام حسن (ع) آمده است یك دلیل اقناعی است نه برهانی، ولی حقیقت این است که این دلیل برهانی است نه اقناعی.

مسألهٔ اینکه نبوّت نمی تواند مبنا و پایهٔ توحید قرار گیرد مطلب درستی است ولی به این معنی که بخواهیم وجود خداوند یا یگانگی خداوند را به استناد سخن «نبی» اثبات کنیم؛ ولی ایندو (وجود خدا و یگانگی او) در این جهت یکسان نیستند، هریك از ایندو ملاك جداگانه دارد. اینکه وجود خداوند را نمی شود با استناد به سخن «نبی» اثبات کرد به موجب یك ملاك است و اما اینکه یگانگی خداوند را نمی توانیم به استناد سخن نبی اثبات کنیم به موجب ملاك دیگر است.

اثبات وجود خداوند به استناد سخن نبی «دور» است، زیرا سخن نبی آنگاه برای ما سند و حجت است که او را نبی و از جانب خداوند بدانیم پس قبلاً باید به خداوند ایمان داشته باشیم تا به سخن پیامبرش مؤمن و مذعن باسیم. بنابراین چگونه می توانیم وجود خداوند را تعبداً و به استناد سخن او بپذیریم.

اما اثبات توحید و یگانگی خدا به استناد سخن نبی «دور» نیست زیرا در این فرض که قبلاً به حکم برهان اثبات واجب الوجود شده است ـ هرچند هنوز وحدت

واجب‌الوجود اثبات نشده است ـ مانعی نیست که کسی معتقد شود که شخص معیّنی به موجب آیات و معجزاتی که دارد مبعوث از ماوراءالطبیعه است و نبی است و صادق‌القول است و چون او می گوید واجب‌الوجود یکی است پس سخن او برای شخص معتقد حجت است.

ولی چنین اعتقاد به توحید، «معرفت» و شناسایی شمرده نمی‌شود، تقلید و تعبد است، یعنی مبنا و پایهٔ برهان قرار نمی گیرد و طبعاً ذهن را به مقصود عبور نمی‌دهد و از نزدیك عارف و شناسا نمی‌نماید.

بسیار فرق است میان کسی که خود از روی تحقیق درك می کند که مثلاً مساحت فلان زمین که دارای فلان قدر طول و فلان مقدار عرض است چقدر است و محال است که کمتر یا بیشتر باشد، با کسی که به استناد به گفتهٔ چنین شخص به آن مساحت معتقد می‌شود.

به هر حال استناد به سخن نبی برای اثبات وجود خداوند «دور» است و برای اثبات توحید، «تقلید» و «تعبد» است نه معرفت و شناسایی و ادراك؛ و البته این به آن معنی نیست که انبیاء و اولیاء نقشی در بالا بردن سطح معرفت پیروان خود ندارند. انبیاء و اولیاء و مخصوصاً رهبران اسلام نقش بسیار مؤثری در این جهت دارند و می توانند داشته باشند.

تعلیمات اسلامی بزرگ‌ترین منبع الهام‌بخش معارف الهی است، ولی فرق است میان کسی که بخواهد از این تعلیمات الهام بگیرد و نیروی فکر و اندیشهٔ خود را به راهنمایی این الهامات به کار اندازد یعنی مسائل را به صورت علمی و عبور از مقدمه به نتیجه، و استنتاج نظریات از بدیهیات، هضم کند و میان کسی که یك مدعا را صرفاً از روی تعبد و اعتماد به گوینده تلقی به قبول نماید.

بسیاری و بلکه عمدهٔ معارف الهی در فلسفهٔ اسلامی، خصوصاً در حکمت متعالیه، که اکنون مبرهن و مسلّم و قطعی است و در قلّهٔ معارف الهی قرار گرفته است اغلب الهاماتی است که روشندلان از مضامین آیات و روایات و ادعیهٔ اسلامی گرفته‌اند.

از مقصود اصلی دور افتادیم. مقصود این است که در این برهان که «نبوّت» پایه و مبنا قرار گرفته است، به این شکل نیست که به سخن «نبی» استناد شده و با اعتماد به گفتهٔ او مطلب تلقی به قبول شده است. مقصود این است که خود «نبوّت» به عنوان یك

پدیده از پدیده های جهان دلیل بر یگانگی خداوند است. اول عین جملهٔ علی (ع) را در این زمینه نقل می کنیم و سپس به توضیح و تشریح آن می پردازیم. علی (ع) خطاب به فرزندش حسن (ع) می فرماید:

وَ اعْلَمْ یا بُنَیَّ اَنَّهُ لَوْکانَ لِرَبِّکَ شَریکٌ لَاَتَتْکَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَیْتَ اثارَ مُلْکِهِ وَ سُلْطانِهِ وَ لَعَرَفْتَ اَفْعالَهُ وَ صِفاتِهِ وَ لکِنَّهُ اِلهٌ واحِدٌ کَما وَصَفَ نَفْسَهُ لایُضادُّهُ فی مُلْکِهِ اَحَدٌ

(نامهٔ ۳۱)

اگر برای پروردگارت شریکی می بود پیامبرانی از طرف او آمده بودند، و بعلاوه اثار مُلک و تسلط او را می دیدی و افعال و صفات او را می شناختی، لکن او خدای یگانه است آنچنانکه خود، خود را به یگانگی توصیف کرده است. ملك ملك اوست و معارضی در ملك او نیست.

شاهد بحث ما جملهٔ اول است.

این دلیل از نوع قیاس استثنائی است. ملازمه ای میان مقدّم و تالی برقرار شده و از نفی تالی نفی مقدّم استنتاج شده است.

ملازمه این است: اگر خدای دیگری می بود رسولانی هم می داشت و از جانب او نیز به انبیاء و رسل وحی می شد (یا به این شکل که از جانب او هم به انبیاء و رسلی که آمده اند وحی می شد و اولیاء وحی حس می کردند که از دو منبع مختلف به آنها الهام و القا می شود، و یا به این شکل که آن خدا یا خدایان دیگر به افراد دیگری وحی نازل می کردند).

یعنی وحی و ارسال پیامبران و مبعوث ساختن افرادی برای هدایت بشر لازمهٔ خدایی و وجوب وجود است.

اما نفی تالی: بدیهی است که هیچیك از پیامبرانی که با آیات و بیّنات آمده اند جز از خدای واحد سخن نگفته اند و افراد دیگری هم غیر اینها نیامده اند که از طرف خدای دیگری به آنها وحی شده باشد، همه از خدای واحد که شریکی برای او نیست دم زده اند.

این برهان از طرفی مبتنی بر اصالت وحی است، یعنی کسی می تواند چنین برهانی اقامه کند که صداقت و حقانیت وحی های موجود را صددرصد ادراك می کند، و از طرف دیگر مبتنی بر آن اصل کلی است که قبلاً اشاره کردیم و آن اینکه

۱۶۰ ـــــــ

و پس از آن در عصر فلسفه این عقیدهٔ دینی صورت استدلال به خود گرفت.
تا بالاخره عصر علم (عصر حاضر) خط بطلان به دور همهٔ اینها کشید.
خلاصه اینکه: چنانکه در آغاز پیدایش بشر ابتدائی خبری از دین نبوده و انسان در حال مادّیت می‌زیسته و سپس زمزمهٔ مذهب بلند شده است، همچنین توحید و یکتاپرستی پس از وثنّیت و ارباب انواع بوده که گویا «سنتز» و تکامل یافتهٔ عقیدهٔ وثنّیت می‌باشد.

پاسخ

این نظریهٔ تاریخی و اجتماعی را که برخی از دانشمندان ذکر کرده‌اند و خلاصه‌اش با بیان دیگر اینکه «دین توحید مولود وثنّیت و ارباب‌انواع پرستی بوده و معلول اقتصاد بشر و نتیجهٔ لازمهٔ انتقال ملوك‌الطوائفی به امپراطوری بزرگ است» به گواهی آثار وثنی بسیار باستان نمی‌شود قابل اعتماد دانست و ناقض نظریهٔ فلسفی ما گرفت زیرا اولاً:
وثنّیین پیوسته آثار صنعتی مربوط به خدایان متعدد خود مانند بتها و حز آنها داشته و پس از خود به یادگار گذاشته‌اند ولی خداپرستی به معنی یکتاپرستی اثر جسمانی صنعتی ندارد.
و از این روی آثار کهنه و باستانی وثنّیین اثبات نمی‌کند که در آن اعصار یا پیش‌تر از ان کسانی نبوده‌اند که خدای منزّه از جسمیت و جسمانیت را بپرستند اگرچه شمارهٔ کمی هم داشته باشند، بلکه باریك بینی در مفهوم بت (صنم ـ وثن) و در نوع قضاوتهای انسانی این نظر را تأیید می‌کند زیرا ساختن بت پیوسته برای تمثیل و تجسم اوصاف و احوال خدایی است که بت مثال اوست (از قبیل قهر و لطف و مهر و کین).
انسان باستان ربّ‌النوع دریا و آتش و باد را می‌پرستیده برای اینکه از قهر و خشم وی ایمن گردد؛ رب‌النوع را ستایش می‌کرده برای اینکه از لطف و مهر و برکات وی برخوردار شود، و همچنین در مورد ستاره‌پرستی و جانورپرستی و انسان‌پرستی و فرشته‌پرستی و .
تاریخ نقلی ار صابئین و غیر آنها این نظر را تأیید می‌نماید.
و از سوی دیگر پیوسته انسان دستگاه آفرینش را از دستگاه زندگی و به ویژه زندگی اجتماعی خود اندازه گرفته و قیاس می‌کند.
انسان خدای جهان را مانند خداوندگار و شهریار یك آبادی می‌پندارد و هم

می‌پنداشته که خدا به هر بخشی از کارهای مربوط، یك تن گماشته که خداوندگار و سررشته‌دار همان کار بوده باشد و خدای جهان خدای همهٔ خدایان و شاه همهٔ شاهان است.

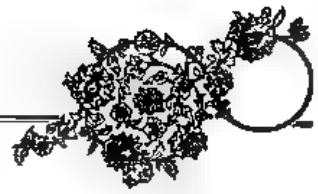
ارباب انواع و همچنین سنارگان و جز آنها که پرستیده می‌شده‌اند برای این بوده که میان انسان پست و خدای پاك رابط و میانجی بوده و در بهبودی حال زندگی و پس از مرگ انسان بکوشند. اگرچه این رویّه کم‌کم رنگی ناستوده گرفته و به رب‌النوع یا ستاره مثلاً جامهٔ استقلال پوشانده بلکه به پاره سنگ یا چوب یا فلزی که بت ساخته شده نام «خدای آفرینش» داده است.

و از همین نظر می‌توان استنتاج کرد که بت‌پرستی زایندهٔ یك نوع مسامحه در خداپرستی (توحید) است نه به عکس، چنانکه برخی از دانشمندان مانند ماکس مولر (Max Muller) دانشمند آلمانی تقدم عهد توحید را بر عهد وثنیّت از راه علم اثبات کرده است.

ثانیاً بحث ما بحث برهانی است و از نظر برهان، طرفداران بسیار داشتن یا تقدم عهد یا طول زمان دلیل صحت و تمامیّت یك نظریه نمی‌تواند باشد به خلاف عطری بودن یك قضیه که لازمهٔ حلفت است زیرا فکرهای بسیار می‌تواند خطا کند ولی فکر متکی به آفرینش خطا نمی‌کند.

آنچه فلسفه می‌گوید این است که بشر نخست به فکر علت جهان افتاده و خدا را اثبات کرده و پس از آن در سر تشخیص مصداق آن (اشتباهاً) به کثرت و تعدد قائل شده است، پس در صحه مذهب وثنیّت متأخر است.

و اما آنچه که در ذیل اشکال گفته شده که: «انسان در آغاز پیدایش نوع خود مادی بوده» دروغی است که هیچ گونه دلیل منطقی علمی یا فلسفی بر آن اقامه نشده و تنها پشتیبان آن ادعای مادّیین است.



چنانکه یك نگاه ساده به برهانهای گذشته در اثبات یکتایی و تنهایی (نفی کثرت و نفی شرکت) خدای هستی کافی بود همچنین تأمل جزئی، ثبوت این نظریه را که «خدای هستی همهٔ کمالات هستی را دارد» مسلّم می سازد[1]، زیرا اگر به خدای

۱. از اینجا بحث صفات خداوند آغاز می شود. بحث در این است که خداوند را با چه صفاتی باید توصیف کنیم؟ چه صفاتی را باید از او سلب کنیم؟ مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره ای از صفات چیست؟

این مسأله نیز به نوبهٔ خود از مسائل مهم علم الهی است. در مسألهٔ صفات حق مباحث زیادی هست از قبیل تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی و اضافی، و به صفات ذات و صفات فعل، و اینکه آیا صفات حق تعالی عین ذات است یا زائد بر ذات؟

ولی قبل از همهٔ اینها لازم است یك بحث دیگر که قبلاً هم به آن اشاره شد طرح شود و آن اینکه آیا عقل و اندیشهٔ بشر قادر است از پیش خود بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی هست و دارای چه صفاتی نیست؟ چه صفاتی لایق و شایستهٔ ذات اوست و چه صفاتی اینطور نیست؟ و یا قادر نیست و هرچه در این زمینه بگوید «رجم بالغیب» است، بشر مکلف نیست وارد این میدان بشود، بلکه عقلاً و شرعاً ممنوع

جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که وجوددهنده و هستی‌بخش جهان است ـ و در مقالهٔ ۹ روشن ساختیم که علت فاعلی باید دارای کمالی باشد که به معلول خود

است از خوض و بحث در این مسأله و مانند آن، شاهباز اندیشهٔ بشر ناتوان است که بر قلّهٔ صفات و اسماء الهی عروج کند و به پرواز درآید؟

پس قبل از ورود در بحث لازم است قوهٔ عقل و اندیشه را نقّادی و بررسی نماییم و حدود توانایی آن را بسنجیم.

بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند که علوّ و شموخ و برتر بودن ذات اقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم ایجاب می‌کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه «تنزیه» بپوییم و اگر نه در ورطهٔ خطرناك «تشبیه» خواهیم افتاد.

ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی‌توان تشبیه کرد (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شیءٌ). از طرف دیگر هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم صفت مخلوق است نه صفت خالق، زیرا آن را از مخلوقی گرفته‌ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سر و کار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می‌بندد و آن را کمال می‌پنداریم کمالی است که از طریق مشاهدهٔ آن کمال در یك مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر خالق را نیز متصف به ان صفت بدانیم صفت مشترك میان او و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او در آن صفات شبیه و شریك ساخته‌ایم. لهذا در حدیث وارد شده است:

کُلُّ ما مَیَّزْتُموهُ بِأَوْهامِکُمْ فی أَدَقِّ مَعانیهِ فَهُوَ مَصْنوعٌ لَکُمْ مَرْدودٌ اِلَیْکُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصِّغارَ یَزْعَمُ أَنَّ لِلّهِ زَبانِیَّتَیْنِ.

هرچه را شما در باریك‌ترین توهمات خود ان را مشخص کنید و بپندارید که او خداست، او خدا نیست، او مخلوق و مصنوع و ساخته و پرد ختهٔ ذهن شماست. شاید مورچه‌های ریز تصورشان این باشد که خداوند مانند خود آنها دو شاخك دارد.

در این حدیث با لطافت و ظرافت خاصی ذهن بشر ـ از نظر اینکه خود بشر را همواره الگو قرار می‌دهد و ذات منزه خداوند را از خودش قیاس می‌گیرد ـ انتقاد شده است.

پس ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم، نه می‌توانیم بگوییم او علیم

می‌دهد ـ ناچار حکم خواهیم کرد که بخشایندهٔ هستی همهٔ کمالات هستی را داراست.

است، یا قدیر است، یا حیّ است، یا مرید است، یا سمیع است، و یا بصیر، و نه می‌توانیم چیز دیگر دربارهٔ او بگوییم. او واقعاً ممکن است برخی صفات داشته باشد ولی ما به هیچ‌وجه به معرفت آن صفات راه نداریم، همین قدر می‌دانیم که آن صفات ـ به فرض که صفاتی در کار باشد ـ صددرصد با صفاتی که ما می‌شناسیم و همه یا غالب آنها را از خودمان قیاس گرفته‌ایم مغایرند، پس ذات پروردگار برای بشر ذاتی است مجهول‌الصفات از هر جهت.

افرادی که چنین نظری دارند می‌گویند اگرچه در قرآن کریم اسماء و صفاتی برای خداوند ذکر شده است از قبیل علیم و قدیر و غیره، ولی ما باید این نامها را از معانی‌ای که به ذهن ما می‌آید مجرد سازیم. معانی این الفاظ در ذهن ما همانهاست که از مخلوقات اقتباس شده و ذات احدیت از آنها منزه است. معانی واقعی اینها را خدا می‌داند و بس.

برخی دیگر تنزیه و نفی تشبیه را به این پایه نمی‌رسانند، آنها می‌گویند ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم اما صفات ثبوتی او را نمی‌توانیم درک کنیم. تشبیه آنگاه واقع می‌شود که برای خالق یك صفت ثبوتی اثبات کنیم، زیرا آن صفت ثبوتی خواه ناخواه یك صفت مشترك میان خالق و مخلوق خواهد بود، اما نفی صفت از خالق مانعی ندارد، خصوصاً با توجه به این جهت که غیرخداوند موجودی نیست که این نفی‌ها به طور مطلق درباره‌اش صادق باشد.

علیهذا می‌توانیم به خداوند، «علیم»، «قدیر»، «حیّ»، «مرید» و امثال اینها اطلاق کنیم و معانی خاصی از این الفاظ در نظر بگیریم، ولی باید توجه داشته باشیم که معانی این الفاظ سلبی است نه ایجابی: «علیم» یعنی جاهل نیست، و «قدیر» یعنی عاجز نیست، و «حیّ» یعنی میّت نیست، و «مرید» یعنی فاعل بالطبع نیست، و امثال اینها.

بنابراین تمام این صفات، جلالی و تنزیهی است نه جمالی و اثباتی.

برخی دیگر نظر سومی دارند. اینها مدعی هستند که از نظر تنزیه و تشبیه مانعی ندارد که یك صفت مشترك ولو آن صفت، ثبوتی و جمالی باشد، برای خداوند و مخلوق

و اگر به خدای جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که واقعیت مطلق از ان اوست، ناچار هر کمال و فعلیت واقعی نیز از آن او خواهد بود.

قائل بشویم. صرف اینکه مثلاً خدا را عالم بدانیم و زید را هم عالم ـ با اینکه علم زید حادث و محدود و آمیخته به جهل و ناشی از غیر است، و علم خداوند، قدیم و نامحدود و عاری از جهل و مقتضای ذات پروردگار است ـ مستلزم تسبیه نیست.

اینها می گویند اشکال بحث در صفات حق تعالی از جنبهٔ تنزیه و تشبیه نیست، اشکال از جنبهٔ دیگر است. اشکال این است که ما با عقل خود نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام صفت، صفت کمال است و ذات حق متصف به آن صفت است و کدام صفت، صفت نقص است و ذات حق منزه از آن است؟

حداکثر فهم ما این است که بگوییم او مستجمع جمیع صفات کمالیه است و از هر نقص منزه است، اما از کجا می توانیم بفهمیم که کدام صفت لایق ذات مقدس پروردگار است و کدام صفت اینچنین نیست؟ تشخیص صفت کمال از صفت غیرکمال برای بشر میسر نیست.

از این رو وظیفهٔ ما این است که در این گونه مسائل تابع شرع مقدس باشیم. هر صفتی که در کتاب خدا و یا گفتهٔ پیامبر خدا و اوصیاء پیامبر برای خدا اثبات شده ما نیز اثبات می کنیم، و هر صفتی که در قرآن و سنت اثباتاً یا نفیاً درباره اش بحثی نشده است ما ناچار باید سکوت کنیم.

در میان آیات قرآن آیاتی هست که خداوند را از توصیف بشر تنزیه می کند از قبیل:

سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفون (صافّات / ۱۸۰)

سُبْحانَهُ وَ تعالىٰ عَمّا يَقولونَ عُلُوّاً كَبيراً (إسراء / ۴۳)

به طور کلی همهٔ آیاتی که کلمهٔ «سُبْحانَ» و یا «تَعالی» در آنجا به کار رفته همین مفهوم را دارد، از قبیل:

فَتَعالَى اللهُ الْمَلِكُ الحَقُّ (طه / ۱۱۴)

در اخبار و احادیث نیز زیاد وارد شده است که جایز نیست خداوند را توصیف

مثلاً در هر یك از موجودات جهان فعالیتی به حسب حال خودش تا حدی که شرایط زمانی و مکانی آزادش گذاشته باشد مشهود است و البته فعالیت نامبرده از

کنیم مگر به آنچه خود خداوند خودش را توصیف کرده است. در کافی مبحث «توحید» بابی دارد تحت عنوان «باب النهی عن الصفة بغیر ما وَصف به نفسَه جلّ و تعالی». و از همین رو علمای اسلامی ادعا کرده اند که «اسماء الله توقیفی است» یعنی ما فقط آن اسماء را می توانیم اسم خدا بدانیم و بر خداوند اطلاق کنیم که از طرف شارع رسیده است، و اما غیر آن اسماء هرچند از نظر عقل ما صحیح به نظر برسد جایز نیست بر خداوند اطلاق شود.

از آنچه گفته شد معلوم شد که مجموعاً سه اشکال در میان هست:

یکی اینکه «تنزیه» ایجاب می کند که خداوند هیچ صفت مشترك با مخلوقات نداشته باشد، و چون هر صفتی که ما بر خداوند اطلاق کنیم از نوع صفات مشترك است پس هر توصیف ما «تشبیه» است، پس باید از توصیف خودداری کنیم و حتی اگر از ناحیهٔ شرع هم توصیف رسیده است ما باید آنها را از معانی شان تجرید کنیم و یا تأویل به صفات سلبیّه نماییم.

اشکال دوم این است که اشتراك صفت میان خالق و مخلوق فی حدّذاته مانعی ندارد، عمده این است که عقل ما قادر نیست صفات حق تعالی را کشف کند. پس ما باید در توصیف خداوند صددرصد مقلّد شرع باشیم: اگر از ناحیهٔ شرع وصف خاصی رسیده است هرچند مشترك باشد میان مخلوق و خالق، ما خداوند را به آن صفت توصیف می کنیم، و اگر از طرف شرع نرسیده است باید خودداری کنیم و به عقل خود اعتماد نکنیم.

اشکال سوم حرمت شرعی خوض در این مسائل است. برخی از اهل حدیث از روایات و اخباری که در این زمینه وارد شده است اینچنین استنباط کرده اند.

اکنون ما هر سه اشکال را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اما اشکال اول: این مطلب عقلاً و شرعاً صحیح است که خداوند را مانندی نیست (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ)*. او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی توان تشبیه کرد، خاك را با عالم پاك نسبتی نیست؛ و هم این مطلب دیگر صحیح است که بشر قادر

* شوری / ۱۱.

قدرتی که موجود نامبرده دارد سرچشمه می‌گیرد.
وچون این قدرت، کمالی است واقعیت‌دار، پس، از واقعیت مطلق (وجود خدا)

نیست به کنه ذات و صفات حق پی ببرد.

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد به دست است دام را

ولی این جهت ایجاب نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این جهت باشد که هر معنی و صفت که دربارهٔ مخلوق صدق می‌کند دربارهٔ خالق صدق نکند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان، و در قدم و حدوث ذاتی، و در تناهی و لایتناهی، و در بالذات و بالغیر بودن است. فی‌المثل خداوند عالم است و انسان هم عالم است، علم هم جز به معنی آگاهی و احاطه و کشف نیست، تفاوت در این است که خداوند عالم بالوجوب است و انسان عالم بالامکان، او قدیم‌العلم است و انسان حادث‌العلم، و عالم است به کلی و جزئی و گذشته و حاضر و به غیب و شهادت (لایَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ)* و انسان عالم است به قسمت بسیار محدودی، علم او بالذات است و علم انسان بالغیر. تفاوت آن علم و این علم تفاوت نامتناهی با متناهی است، بلکه حکما اثبات کرده‌اند که خداوند فوق لایتناهی است بمالایتناهی.

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلیت و ندّیت کرد. ولی نفی مثلیت مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه که بگوییم هرچه در مخلوق است مغایر و مخالف و مباین است با آنچه در خالق است اثبات نوعی ضدیت است میان خالق و مخلوق، و حال آنکه همچنانکه خداوند را مثل نیست، ضد نیز نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می‌آورد از آنجا ناشی می‌شود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق

* سبا / ۳

سلب نمی‌شود؛ و نیز قدرت نامبرده پدیده‌ای است که از علت پیدا شده پس ناچار علت فاعلی‌اش دارای آن می‌باشد.

صدق می‌کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود؛ یعنی اگر می‌گوییم خداوند موجود است و واحد است طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفظ را از معنی خودشان تجرید کنیم و لااقل بگوییم معنی «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست ،ما نمی‌توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است؛ و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدد نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است زیرا مستلزم تشبیه است.

بدیهی است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات، و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست.

اما اشکال دوم: این اشکال مربوط است به حدود توانایی عقل. ما در مقالات گذشتهٔ اصول فلسفه مکرر دربارهٔ حدود توانایی عقل بحث کرده‌ایم، نظریات دانشمندانی را که مدعی شده‌اند توانایی عقل محدود است به تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و تصرف و عمل در آنچه از طریق حواس به دست می‌آید و بس، انتقاد کرده ناشی از عدم بررسی صحیح و عدم نقّادی کامل دستگاه اندیشه دانسته‌ایم. از نظر ما علم «وجودشناسی» یا «فلسفهٔ اولی» علمی است صددرصد صحیح و در دسترسی عقل است. عقل معانی عامّه را به خوبی می‌شناسد و به خوبی می‌تواند دربارهٔ آنها قضاوت کند. تفکر در همین معانی کافی است برای اینکه زمینهٔ یك علم برهانی قطعی فراهم شود.

آشنایی ذهن با مفاهیم عامّه و احکام وجود عام، برای درك مسائل خاص ریاضی یا طبیعی کافی نیست ولی برای درك مسائل خاص الهی کافی است و این خود رازی دارد که در جای دیگر باید گفته شود.

اینکه چه صفت از صفات کمالیه است و لایق ذات پروردگار است و چه صفت اینچنین نیست، با مقیاس وجودشناسی کاملاً قابل تحقیق است و عقلِ تمرین یافتهٔ فلسفی قادر است در حدود خاصی تحقیق کند.

و مثلاً در بسیاری از موجودات صفت کمالی به نام «علم» داریم همانکه در انسان و سایر حیوان زنده پیداست، و همچنانکه در «قدرت» گفته شد

و البته این به آن معنی نیست که عقل قادر است به کنه صفات پروردگار پی ببرد. جز علوم ریاضی که وضع خاصی دارند هیچ علمی مدعی نیست که به کنه موضوعات خود پی می برد. ما بعداً به تبع متن در بارهٔ این جهت بحث خو هیم کرد.

اما اشکال سوم: البته در ایات و روایات از تنزیه زیاد سخن رفته است؛ اما ایات، از قبیل:

سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفُون (صافات / ۱۸۰)

لاتُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ (انعام / ۱۰۳)

آیهٔ اخیر در روایات (کافی، باب ابطال الرؤیة) به اعم از ابصار عیون و اوهام قلوب تفسیر شده است.

اما روایات: در کتب حدیث مخصوصاً کافی تحت عنوان «باب النسبة» و «باب النهی عن الکیفیة» و «باب ابطال الرؤیة» و «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه جلّ و تعالی» روایات زیادی آمده ست که ممکن است اشکال فوق استنباط شود. مخصوصاً باب اخیر روایات زیادی د رد که مربوط به این مطلب است.

برای اینکه مطلب کاملاً روشن شود مقدمتاً دو نکته باید گفته شود: یکی اینکه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است پا از تعلیمات قرآن و اولیاء وحی و الهام فرا تر بگذارد یا نگذارد؟

معاذالله فراتری وجود ندارد، تعلیمات قرآن و توضیحاتی که در زمینهٔ این تعلیمات از طرف اولیاء دین رسیده است آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است که دست بشر می تواند به آنها برسد.

و همچنین سخن در این نیست که آیا باید از تعلیمات قرآن و شاگردان مستقیم قرآن در این زمینه الهام گرفت و یا باید آنها ر کنار گذاشت.

بدون شك همان طور که قبلاً اشاره شد بزرگترین و الهام بخش ترین این حقایق، قرآن مجید و سخنان شاگردان و دست پروردگان قرآن است. سخن در چیز دیگری است، سخن در استقلال قوهٔ فکر و اندیشهٔ بشر در مسائل الهی است، سخن در این

علم نیز چیزی است واقعیت‌دار و معلول است، پس برای خدای جهان اثبات خواهد شد.

است که آیا بشر حق دارد روی اصول و موازین علمی و عقلی در این مسائل بیندیشد و اجتهاد و استنباط نماید و از قرآن و حدیث الهام بگیرد و یا باید الزاماً در این زمینه‌ها مقلد و متعبد باشد و حتی حق الهام گرفتن هم ندارد زیرا الهام گرفتن فرع بر استقلال فکر است، فرع بر این است که انسان بخواهد «معرفت» حاصل نماید، و چنانکه قبلاً اشاره کردیم «تقلید» و «معرفت» دو پدیدهٔ متضاد می باشند.

نکتهٔ دیگر اینکه در محیط و عصری که این روایات صادر شده است افرادی در جامعهٔ اسلامی پیدا شده بودند که بدون اینکه صلاحیت علمی داشته باشند و بدون آنکه توجهی به تعلیمات قرآن داشته باشند سخنانی دربارهٔ خداوند می گفتند که هم ضد موازین عقلی و علمی بود و هم ضد قرآن.

معنی استقلال عقل و اندیشه این نیست که هر فردی بدون آنکه موازین صحیح و حساب شده و متکی به بدیهیات اولیه را در دست داشته باشد، و بدون آنکه قدرت استفاده و استنباط از آنها را داشته باشد، و بدون آنکه مقدمات لازم را طی کرده باشد، حق دارد در این مسائل غور و تعمق کند. همهٔ افراد فرضاً بخواهند موازین علمی را تحصیل کنند و بر طبق اصول صحیح این مطالب را بیاموزند، آن قریحه و استعداد لازم را ندارند.

تنها افراد بسیار معدودی هستند که قریحه و استعداد مناسبی برای مسائل حکمت متعالیه دارند و خداوند متعال ذوق و استعداد درك مفاهیم بسیار عالی و لطیف این علم را به آنها داده است، همچنانکه در سایر رشته‌ها نیز افراد مستعدّ درك دقیق‌ترین مسائل آنها زیاد نیستند.

و چه زیبا گفته بوعلی در آخر نمط نهم اشارات آنجا که گفته است:

جلّ جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد، او یطلع علیه الا واحد بعد واحد، و لذلك فان ما یشتمل علیه هذا الفن ضحکة للمغفل عبرة للمحصل. فمن سمعه و اشمأزّ عنه فلیتهم نفسه، لعلها لاتناسبه «و کل میسر لما خلق له».

در آخر نمط دهم تحت عنوان «خاتمة و وصیة» می گوید:

گذشته از اینکه در جریان نظام وجود (که مربوط به علتهای جزء نمی‌توان دانست) آثار شعور و علائم قدرت (یك علم بی‌نهایت باریك و تیز و یك نیروی

أیها الاخ انی قد مخضت لك فی هذه الاشارات عن زبدة الحق، و ألقمتك قفی الحکم فی لطائف الکلم فصنه عن الجاهلین و المبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة و کان صفاء مع الغاغة او کان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم. فان وجدت من تثق بنقاء سریرته و استقامة سیرته و بتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس و بنظره الی الحق بعین الرضا و الصدق، فأته ما یسألك منه مدرجاً مجزءاً مفرقاً، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بأیمان لا مخارج لها لیجری فی ما یأتیه مجراك، متأسیاً بك، فان اذعت هذا العلم او أضعته فالله بینی و بینك و کفی بالله وکیلا.

بوعلی اولاً تعمق در مسائل الهی و شأن افراد بسیار برجسته و معدود و به اصطلاح یگانه‌های هر عصر می‌داند و با اشاره به حدیث نبوی مدعی می‌شود که «هر کسی را بهر کاری ساختند».

ثانیاً شرط در متعلم حکمت الهی را هوش سرشار، جرئت و شهامت، صفای نفس، حسن طبیعت، استقامت سلیقه، و تسلیم در برابر حقیقت می‌داند.

ثالثاً برای معلم لازم می‌شمارد که قدم به قدم و تدریجاً مسائل را تعلیم کند؛ ضمن آزمایش مسائل قبلی، آمادگی و عدم آمادگی متعلم برای مسائل غامض تر در نظر گرفته شود؛ تنها در صورت آمادگی تعلیم داده شود و اگرنه از تعلیم او صرف نظر گردد.

رابعاً با شاگرد عهد و پیمان کند و با سوگند تأکید نماید که از اشاعهٔ این علم در میان عموم طبقات که مساوی با اضاعهٔ ان و اضاعهٔ افراد است خودداری کند و جز به اهلش تعلیم ندهد.

از اینجا معلوم می‌شود که امثال بوعلی معتقدند که جز افراد معدود ذی صلاحیت، سایر افراد لزوماً باید مقلد و متعبد باشند. بدیهی است که اگر بنا بر تعبد و تقلید باشد نه بر معرفت، آن چیزی که شایستهٔ تقلید و تعبد است قرآن کریم و گفتار قطعی معصومین است که مصون از خطاست.

بیکرانی حیرت‌انگیز) به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان پوشانید.

اکنون که این دو نکته روشن شد می‌توانیم مفاد روایاتی را که در این زمینه رسیده است درك کنیم. برای نمونه یك روایت ذکر می‌کنیم:

در کافی «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه» سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرحیم قصیر و امام صادق علیه‌السلام به وسیلهٔ عبدالملك بن اعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده‌اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می‌کنند. استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.»

امام در جواب می‌نویسد:

«دربارهٔ موضوعی که پرسش کرده‌ای، خداوند متعالی است از این نسبتها، او را مانند نمی‌باشد، او شنوا و بیناست، او منزه است از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند و به او افترا می‌بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن دربارهٔ صفات الهی آمده است. پس، از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آنچه وصف کنندگان او را توصیف می‌کنند. هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آنکه راهنمایی شده‌اید گمراه شده‌اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچکس حق ندارد خداوند را به هیچ‌وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می‌شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یك طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد ناوارد بحث نکنند.

دلیل قاطع بر اینکه مقصود این نیست که پیروی از قرآن لزوماً باید به صورت تقلید و تعبد باشد نه به صورت الهام‌گیری، این است که در متن حدیث خداوند با دو اسم و دو صفت یاد شده است که در قرآن نامی از این دو اسم نیست. آندو عبارت است از: «ثابت» و «موجود».

پس معلوم می‌شود مقصود عدم انحراف از اصول تعلیمات قرآن است نه تقلید و تعبد به الفاظ و ممنوع بودن تفکر و معرفت.

در مورد «حیات» (زیست) می توان مانند «قدرت» و «علم» سخن گفت و حیات را (به معنی صفتی که منشأ علم و قدرت است) برای خدای جهان اثبات نمود.

طرز بیان و تعلیم و تعلم قرآن و همچنین بیانات پیشوایان دین مخصوصاً نهج البلاغه می رساند که هدف متعبد کردن مردم به این مسائل نیست، هدف راهنمایی و تحریك عقول است که مسائل را به حقیقت درك کنند و معرفت حاصل نمایند.

استدلالهایی که در متون اسلامی، یعنی در قرآن و احادیث و ادعیهٔ مأثورهٔ اسلامی، در زمینهٔ علم خداوند، قدرت خداوند، بساطت خداوند، نفی صفات زائد بر ذات، و سایر مسائل الهی شده است از نوع استدلال منطقی و تجزیه و تحلیل فکری است. برخی از آن استدلالها را در باب وحدت واجب الوجود نقل کردیم. و اگر عموم مردم مکلفند که مقلد و متعبد باشند پس این استدلالها و تجزیه و تحلیلهای دقیق عقلی برای چیست و برای کیست؟

از آیاتی نظیر آیهٔ «وَلِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ فادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذینَ یُلْحِدونَ فی اَسْمائِهِ سَیُجْزَوْنَ ماکانوا یَعْمَلون» (الاعراف / ۱۸۰) با توجه به اینکه الف و لام در «الاسماء» استغراق است نه عهد، استنباط می شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و در حد اعلای حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد می توان توصیف کرد.

مسألهٔ توقیفی بودن و یا نبودن اسماء الله، هرچند دلیل تمامی ندارد، فرضاً مورد قبول واقع شود مسألهٔ جدگانه ای است. چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می تواند شرعاً قانون خاصی داشته باشد، زیرا فرق است میان «تسمیه» و میان «توصیف»، آنچه بحث کردیم دربارهٔ توصیف بود نه تسمیه*.

اکنون ببینیم با چه مقیاسی می توانیم صفات خداوند را بشناسیم. در این مقاله دو راه برای اثبات این مدعا بیان شده است. در یکی از این دو راه خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر مخلوقات آئینه و مرآت صفات حق قرار گرفته اند، و البته راه دوم به نوبهٔ خود منشعب به دو راه دیگر می شود و ما به هر سه طریق اشاره می کنیم

اما اینکه خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد، همان راهی است که مبنای برهان

* برای تکمیل بحث به تفسیر المیزان، جلد هشتم صفحات ۳۵۹ـ۳۶۱ و صفحات ۳۶۵ـ۳۸۵ مراجعه شود.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:
۱ کمالات و صفاتی که به حسب تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند

صدّیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفت.

وقتی که ثابت شد اصالت از آن وجود است، و ثابت شد که حق تعالی وجود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد، و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشأ نقص می‌باشند، پس ذات حق کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی ان است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت بوده باشد، و چون ذات حق وجود محض است پس کمال محض است.

در جای خود ثابت شده است که احکام و لوازم و عوارض بر دو قسم است: برخی احکام و لوازم از شؤون وجود بماهو وجود است و دائر مدار وجود است نظیر وحدت، مبدئیّت آثار، ظهور و نوریّت، علم، حیات، قدرت و غیره؛ و برخی از احکام از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعین و تحدد خاصی پیدا کرده است.

و چون ذات احدیت وجود محض است و هیچ گونه تعین و تحددی ندارد، تعین او اطلاق و لاحدّی اوست، پس جمیع شؤون وجود و کمالات وجود به نحو اعلی در ذات او صدق می‌کند.

بدیهی است که این برهان فرع بر اصالت وجود است همچنانکه برهان صدّیقین و برهان خاصی که برای وحدت واجب ذکر کردیم نیز مبنی بر این اصل اساسی است؛ و اگر کسی آن اصل اساسی را کاملاً جذب و هضم کرده باشد این براهین را به خوبی درك می‌کند و الاّ فلا.

اما راه دوم که مخلوقات آئینهٔ صفات قرار گرفته‌اند به دو وجه قابل تقریر است.

لف. از راه خاص فلسفی. در مقالهٔ «علت و معلول» اثبات شد که «معطی یك کمال محال است که فاقد آن کمال باشد» و چون یك سلسله کمالات از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود نشانهٔ ان است که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، واجد آن کمالات است.

ب. راه کلامی و آن اینکه تشکیلات و نظامات دقیق و حیرت انگیزی که در مخلوقات مشاهده می‌شود نشان می‌دهد که از روی تصادف نبوده است، علم و اراده و

معنی به راستی وجود خارجی دارند، به طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند، پس خدای جهان دانا و توانا و زنده می‌باشد و همچنین...

تدبیری در کار است؛ و چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست، زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد، فعل خود را انجام می‌دهد؛ و به همین دلیل دارای حیات هم هست زیرا حیات نیز جز اینکه موجود، درّاك فعّال باشد نیست.

این راه همان است که قبلاً ـ آنجا که راههای اثبات خداوند را ذکر می کردیم ـ گفتیم که بر پایهٔ حساب احتمالات قرار دارد.

نقصی که در این دو راه نسبت به راه اول هست این است که این دو راه حداکثر دلالت دارند که خالق، کمالاتی را که به مخلوقات افاضه کرده است، خود ـ و البته به وجه اکمل ـ دارد، ما دلالت ندارد بر اینکه ذات حق کمال مطلق است و هیچ گونه نقصی در ذات او راه ندارد. به عبارت دیگر این دو دلیل فقط دلالت دارند بر اینکه خداوند بر آنچه آفریده عالم است و قادر است، ولی هرگز دلالت نمی کنند که «اِنَّ اللهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ» و «اِنَّ اللهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ» (به نحو قضیهٔ حقیقیه)، دلالت نمی کنند که او علیم علی الاطلاق و قدیر علی الاطلاق و مرید علی الاطلاق و حیّ علی الاطلاق است.

حکمای مشّاء مثل بوعلی به نحو دیگر از ذات بر صفات استدلال کرده اند. راهی که اینجا برای استدلال از ذات بر صفات ذکر شد راه مخصوص صدرالمتألّهین است که از «اصالت وجود» استنتاج می شود، ولی ره بوعلی مبتنی بر اصالت وجود نیست. ما در اینجا تنها بیان او را در باب علم باری تعالی به مخلوقات ذکر می کنیم.

او در این باره از راه قاعدهٔ معروف «کلّ مجرّد عاقلٌ و کل عاقل مجرّد» علم حق را به ذات خودش اثبات می کند، و آنگاه موضوع علّیت باری تعالی را برای همهٔ مخلوقات طرح می کند و می گوید «علم به علت مستلزم علم به معلول است» و نتیجه می گیرد که ذات حق چون علم به ذات خود دارد و ذاتش علت تامّهٔ همه موجودات است پس به همهٔ موجودات علم دارد.

البته در بیان بوعلی و همچنین در بیاناتی که از راه آئینه قرار گرفتن مخلوقات استدلال شده است به هیچ‌وجه توضیح داده نمی‌شود که با وجود اینکه ذات حق بسیط است چگونه ممکن است در مرتبهٔ ذات خود به همه چیز عالم باشد آن هم به علم

۲. صفاتی که به عدم و نیستی تحلیل می‌شوند یعنی به راستی موجود نیستند مانند جهل، عجز، فنا، فقر، احتیاج، معلولیت، اضطرار، از خدای پاک منفی می‌باشند.

تفصیلی؟ بلکه بوعلی تصریح می کند که علم در مرتبهٔ ذات، علم بسیط اجمالی است نظیر علم بسیط جمالی در انسان.

توضیح اینکه علم انسان به اشیاء به دو نحو است: یکی به نحو تفصیلی، مانند اینکه در حال حاضر مسأله‌ای از مسائل را در نظر می گیرد و به موجب برهانی که بر آن قائم است آن را تصدیق می کند و مسأله‌ای دیگر را به همین نحو.

نوع دیگر، علم بسیط اجمالی است و آن در صورتی است که انسان اصول و قواعد کلی یك علم، مثلاً حساب، هندسه یا فقه را بداند؛ با دانستن آنها می تواند هر مسألهٔ ریاضی ـ در حدود انچه او به اصول و قواعد آن آشناست ـ و یا هر مسألهٔ فقهی ـ در حدود آنچه کلیاتش را از فقه آموخته است ـ که بر او عرضه گردد با توجه به آن صول و کلیات پاسخ آنها را از مکنون ذهن خود بدهد.

البته ممکن است مسائلی بر این شخص عرضه گردد که تاکنون خود آن مسأله با این مشخصات هرگز بر او عرضه نشده است، و چون تاکنون حتی تصور چنین مسأله‌ای را نمی کرده است و هیچوقت صورت این مسأله در ذهنش نقش نبسته تا درباره‌اش حکم کند پس به این مسأله عالم نبوده است. اما از طرف دیگر اصول و کلیاتی، و به عبارت دیگر یك ملکهٔ راسخ استنباط و استنتاجی که ناشی از علم به اصول و کلیات و ممارست در تطبیق آن اصول و کلیات بر مسائل جزئی است در نفس او وجود دارد که مشتمل بر همهٔ مسائل جزئی است. همهٔ مسائل جزئی به صورت وحدت و بساطت و بدون تکثر و تعدد و منهای مشخصات در آن ملکهٔ راسخه منطوی است. پس به اعتبار دیگری همان مسأله‌ای که هرگز در ذهنش نقش نبسته بوده است قبلاً برایش معلوم و مسلّم بوده است، و لهذا در این گونه موارد که چنین مسائلی پیش می‌آید همه کس قبل از عرضه شدن به کسی که چنان ملکهٔ راسخه‌ای دارد می گوید «او اینها را می‌داند».

در حقیقت صور تفصیلی مسائل عرضه شده بر چنان ذهنی چیزی جز تجلّی و ظهور همان ملکهٔ راسخه نیست؛ در حکم نوری است که به پنجره‌های شیشه‌ای

۳ چون احتیاج و قید از خدا منفی است ناچار هر صفت کمالی که دارد عین ذاتش خواهد بود نه خارج از او، زیرا کمال خارج از ذات، بی احتیاج و قید صورت نمی‌گیرد.

اشکال

اگر این قاعده کلّیت داشته باشد که خدای جهان هر امر وجودی را که می‌آفریند خودش نیز باید دارا بوده و اتصاف پذیرد، در مورد جسم و خواص جسم

می‌تابد که در مرحلهٔ قبل از رسیدن به پنجره حالتی وحدانی و بسیط و یکنواخت دارد و به واسطهٔ پنجره تکثر و تعدد پیدا می‌کند، با این تفاوت که در مثال نور نقل و انتقال در کار است ولی ذهن در حالی که ملکهٔ راسخه در مقام خود یا برجاست در مرتبهٔ دیگر با کثرت و تفصیل متجلی می‌شود.

از نظر بوعلی علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است، و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همهٔ اشیاء است که به نحوی قائم به ذات حق است و زائد بر ذات اوست. پس در مرتبهٔ ذات حق اشیاء به نحو تفصیل منکشف نمی‌باشند. انکشاف تفصیلی در مرتبهٔ صور علمیهٔ قائم به ذات حق است، همچنانکه در انسان نیز چنین است.

ولی صدرالمتألّهین بر مبنای «اصالت وجود» راه دیگری رفته است که نتیجه‌اش این است: اشیاء در مرتبهٔ ذات حق انکشاف تفصیلی دارند و این انکشاف تفصیلی هیچ‌گونه منافاتی با بساطت ذات حق ندارد. لهذا از نظر متأخران حکمای اسلامی مشکل علم باری با سر انگشت نیرومند اندیشهٔ این مرد بزرگ به نحو احسن حل شده است.

توضیح کافی بیان مشارالیه نیازمند به شرح و بسط زیادتری است.

خواجه در تجرید به دلیل متکلّمین و دلیل حکمای مشّاء در باب علم اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

و الإحکام و التجرد و استناد کل شیٔ الیه دلائل العلم.

اتقان و استحکام مصنوعات، و هم تجرد ذات حق، و هم معلول بودن همهٔ اشیاء و همهٔ کمالات نسبت به او، دلیل علم باری است.

نیز باید جاری باشد و در نتیجه باید خدا جسم بوده و خواص جسم را از قبیل بُعد، عدد، رنگ، بوی و مانند انها داشته باشد.

پاسخ

مقدمتاً باید دانست ـ چنانکه در مقالهٔ ۷ بیان کردیم ـ موجودات امکانی که در خارج هستند، از وجود و مهیّت (اندازهٔ وجود) مرکّبند. مثلاً جسم موجود اگر وجودش با جسمانیت محدود نبود وجودی بود مطلق؛ ولی جسمانیت یعنی جوهر مادی حجم‌دار، این وجود مطلق را تحدید و با قیودات زمانی و مکانی اشنا می‌سازد.

همیشه علت فاعلی به حسب حال خود اثر مطلق می‌دهد، ولی مادهٔ قابله با شرایط زمانی و مکانی خودش اطلاق فعل وی را تحدید می‌کند؛ مانند کسی که بخواهد آب از دریا بردارد و البته وی تحدیدی به آب نمی‌دهد ولی کوتاهی دست و بازوی وی، ظرفیت و شکل کاسه‌ای که در دست دارد، نزدیك و دوری اجزای آب دریا، فعل او را مقید می‌سازد.

پس از این مقدمه، روشن خواهد شد که خدای جهان وجودش از الایش هر حد و قیدی پاك است، با ماهیات که حدود و قیودند و اندازه‌های وجودند متصف نمی‌شود و تنها با صفتهای وجودی که خالی از حد می‌باشد می‌توان متصفش دانست، مانند علم و قدرت.

و در حقیقت هر قیدی به عدم تحلیل می‌شود و وجود مطلق خدایی، عدم و نیستی نمی‌پذیرد.

اری ما خدای جهان را با یك رشته صفاتی که خارج از ذات هستند توصیف می‌کنیم، مانند اینکه می‌گوییم. او خداوندگار، آفریدگار، کردگار، هستی‌بخش، روزی‌دهنده، زنده کننده، میراننده، پروردگار، کارگزار است.

ولی اینها در حقیقت صفاتی هستند نسبی نه خارجی نفسی

از سخنان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

صفات خداوندی سه قسم‌اند.

۱. صفات ذاتی و ثبوتی مانند قدرت.

اما اشکال اینکه اگر معطی کمال فاقد کمال نیست پس لازم می آید ذ ت حق همهٔ صفات مخلوقات خود را داشته باشد و از جمله جسمیّت و لون و طعم و غیره، در متن با جوابش ذکر شده است و شاید نیازی به توضیح ند شته باشد.

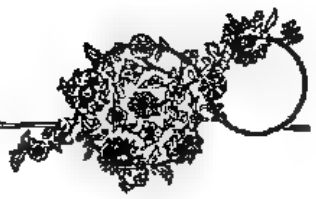
۲. صفات سلبی مانند فقر
۳. صفات نسبی مانند خالقیت رمانی

اشاره

اخیرین بحث فلسفی در صفات خدای هستی به نظریه‌ای منتهی شده که از سطح سخنان گذشته بسی بالاتر است و آن این است که:

«چون هستی خدا از هر قید و شرطی مطلق است و هیچ‌گونه حدی در آنجا نیست پس خود این تحدید (هیچ‌گونه حدی در آنجا نیست) نیز از آنجا منفی است و از این روی وجود ایزدی از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی‌تواند به وی احاطه نموده و تمام حاکی بوده باشد.»

بیشتر از این اندازه را باید از جاهای دیگر سراغ گرفت.



همینکه این نظریه را پذیرفتیم که «جهان آفریدگاری دارد» بلافاصله در پی آن این نظریه را نیز پذیرفته‌ایم که: «جهان، کار و آفریدهٔ اوست»[1].

۱. اکنون نوبت بحث در افعال ذات باری تعالی است و این سومین مباحث الهیات است. بخش ذات و بخش صفات قبلاً بحث شد.

پیش از آنکه وارد مسائل مربوط به فعل باری بشویم یك نکته را باید طرح کنیم.

ممکن است گفته شود که مباحث الهیات منحصر است به مباحث مربوط به ذات و یا صفات باری تعالی، اما مباحث مربوط به فعل باری از دایرهٔ الهیات بیرون است زیرا همه چیز فعل باری است: زمین، آسمان، جماد، نبات، حیوان، انسان، جوهر، عرض. هر علمی دربارهٔ هر موضوعی که بحث می کند دربارهٔ فعلی از افعال باری به جستجو می‌پردازد و اگر فلسفهٔ الهی نیز کاوش در افعال باری را جزء قلمرو خود بداند، اولاً لازم می آید همهٔ علوم را جزء فلسفهٔ الهی بدانیم، ثانیاً با توجه به این که در سایر علوم دربارهٔ افعال باری بحث می‌شود بحث در اینجا زائد است.

جواب این است که کاوش فلسفی دربارهٔ آفرینش و فعل باری با کاوشهای علمی در این باره متفاوت است. فلسفهٔ الهی، آفرینش را که فعل باری است از آن

البته در اثر عادتی که فکر ما به واسطهٔ انس دائمی خود به حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در آغاز به غلط افتاده فضایی خالی از موجودات، و زمانی دارای امتداد غیرمتناهی فرض کرده سپس پدیدهٔ جهان را مانند بچه‌ای بوزاد در مهد مکان

جهت موضوع بحث خود قرار می‌دهد که فعل باری است یعنی از آن جهت که به ذات باری انتساب دارد و می‌تواند از حیث انتساب به ذات باری احکامی برای ان کشف کند. فلسفه به تعیین احکامی برای افرینش می‌پردازد که با توجه به آفریده بودن آن می‌تواند آنها را اکتشاف نماید. در فلسفهٔ الهی از ذات باری بر افعال باری استدلال می‌شود، قهراً همان جهاتی مورد بحث واقع می‌شود که از انتساب جهان به ذات باری قابل ادراك کردن و فهمیدن است.

و اما علوم که هریك فعلی از افعال را موضوع خود قرار می‌دهد دربارهٔ ذات فعل باری بحث می‌کنند قطع نظر از ارتباط و انتساب این ذوات با ذات باری، یعنی با قطع نظر از جنبهٔ فعل باری بودن آنها. آشنایی علوم با آن موضوعات از طریق حواس است و از نظر حس، ارتباطی میان ذات محسوس و ذات باری نیست، یعنی حواس هرگز ارتباط و انتساب را احساس نمی‌کند، نه از این جهت که یك طرف ارتباط ذات غیب‌الغیوب است، بلکه از این جهت که در هیچ رابطهٔ علّی و معلولی رابطهٔ علت و معلول محسوس نیست. ما این مطلب را در مقالهٔ «پیدایش کثرت در ادراکات» توضیح داده‌ایم.

در فلسفه، فعل باری به وسیلهٔ ذات باری شناخته می‌شود برخلاف علوم، لهذا آنچه در فلسفه دربارهٔ افعال باری بحث می‌شود و در قلمرو فلسفه است با آنچه در علوم دربارهٔ آنها بحث می‌شود و در قلمرو علوم است کاملاً متفاوت است.

البته از یك پندار باید جلوگیری کنیم. ما نمی‌خواهیم بگوییم که اشیاء دارای دو حیثیت واقعی و خارجی می‌باشند: به یك حیثیت منتسب و مرتبط با ذات باری تعالی و به حیثیت دیگر که حیثیت ذات آنهاست غیرمرتبط و غیرمنتسب به ذات باری می‌باشند و یکی از دو حیثیت در قلمرو فلسفه است و دیگری در قلمرو علوم، حاشا و کلاّ، ممکن الوجود به تمام حیثیتها مرتبط و منتسب به واجب الوجود است، حیثیتی که بدان حیثیت مرتبط و منتسب نباشد در او نیست و الاّ لازم می‌آید به آن حیثیت واجب الوجود باشد. حتی این تعبیر که «ممکن الوجود مرتبط است به واجب الوجود»

گذاشته و به دست دایهٔ زمان که قبلاً آماده بود سپرده و منتظر تربیت و تکمیلش می‌باشیم.

ولی در همین تصویر، از اصولی که سابقاً مبرهن کرده‌ایم باید غفلت نکرد:

۱. جهان ماده یك واحد حرکت است

۲. زمان و مکان ساختهٔ خود جهان‌اند نه مقیاسی بیرون از جهان.

۳. زمان چون ساختهٔ حرکت است با اختلاف حرکات، مختلف خواهد بود و ما

تعبیر نارسایی است، ممکن الوجود عین ارتباط به واجب الوجود است، تمام حیثیات ممکن الوجود تعلق محض و انتساب صرف و اضافهٔ خالص به واجب الوجود است، یا به اصطلاح متأخرین حکمای الهی اضافهٔ معلولات ذات باری به ذات باری بلکه اضافهٔ هر معلول به علت ایجدی خود، اضافهٔ اشر قیّه است.

بلکه مقصود این است که عقل و اندیشهٔ بشر با در دست داشتن اندیشهٔ ارتباط افعال باری به ذات باری فقط قسمتی از احکام آنها ر می‌تواند اکتشاف کند و اگر فرض شود که از راه شناختن ذات باری بتواند تمام جهات و حیثیات معلولات را که با همهٔ آنها مسبب به ذات حقّ‌اند کشف کند تمام آنچه علوم دربارهٔ اشیاء به دست می‌اورند فلسفه از ر ه خود به دست می‌اورد و در ان وقت همهٔ علوم واقعاً جزئی از فلسفهٔ الهی خواهد بود. این مطلب ر بوعلی در اوایل الهیات شفاء و صدرالمتألّهین در اواخر مباحث جوهر و اعر ض اسفار تصریح کرده‌اند.

آری، فکر فلسفی بشر که صرفاً مفهومی ز انتساب اشیاء به ذات واجب دارد و بس، هویّت واقعی معلولات را درك نمی‌کند و اگر درك بکند نیازی به چیز دیگر برای ادراك شؤون معلول ندارد. می گویند: «علم به علت مستلزم علم به معلول است»؛ البته سخن صحیحی است ولی فکر بشر نمی‌تواند با علم حصولی و اندیشهٔ ارتسامی حاطهٔ علمی به علت پید کند، و لهذا علم به علت، همان طور که صدر لمتألّهین در مباحث «عاقل و معقول» تصریح می‌کند، آنگاه مستلزم علم به معلول است که به نحو حضوری باشد.

□

مسائلی که به مناسبت بحث در افعال باری (افرینش) در اینجا مطرح است عبارت است از:

تنها متوجه یك حرکت (نسبتاً) عمومی می باشیم و ان حرکت شبانه‌روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل «گذشته»، «آینده»، «اکنون»، «همیشه»، «گاهی» و نظایر آنها ممثّل حالاتی هستند که ما با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان، دیده یا اندیشیده‌ایم.

۱. حدوث و قدم عالم.
۲. عوالم کلّی وجود.
۳. قضا و قدر و نحوهٔ استناد شرور و بدیها به قضای الهی.

البته برخی مسائل دیگر هم هست که شایسته است در بحث فعل باری مورد توجه قرار گیرد از قبیل مباحث مربوط به وحی و کلام و کتاب.

ولی حکمای الهی به مناسبت خاصی که بیشتر ریشهٔ کلامی دارد آن مباحث را در ضمن مباحث «صفات» متعرض شده‌اند.

اما مسألهٔ حدوث و قدم عالم: یکی از مسائلی که از قدیم‌الایام مورد اختلاف فلاسفه و متکلمین بوده است حدوث و یا قدم زمانی عالم است. معمولاً از طرف متکلمین بر حدوث زمانی و از طرف فلاسفه بر قدم زمانی استدلال می‌شود.

متکلمین مدعی هستند که «قدیم» منحصر است به ذات واجب، غیر ذات واجب هرچه هست حادث زمانی است؛ بلکه مدعی هستند که «قدم» مساوی وجوب است و حدوث مساوی امکان، یعنی یك موجود بدان جهت نیازمند به علت و فاعل است که حادث است و اگر حادث نباشد بی‌نیاز از علت است، یعنی واجب‌الوجود است.

متکلمین علاوه بر این، ادعای اجماع و اتفاق می‌کنند از همهٔ ادیان و مذاهب بر حدوث زمانی عالم، و مدعی هستند که عقیده به قدم زمانی عالم برخلاف متّفقٌ‌علیه همهٔ ادیان است.

از طرف دیگر طرفداران فلاسفه مدعی هستند که حدوث زمانی عالم ـ به معنی اینکه رشتهٔ زمان که از گذشته به آینده کشیده شده است از نظر گذشته محدود و متناهی باشد و نقطهٔ شروع داشته باشد و ماقبل آن نقطه، عدم محض باشد ـ نامعقول است زیرا مستلزم انفکاك معلول از علت تامّه است. لازمهٔ قدم ذات باری قدم عالم است که فعل باری است. البته از نظر فلاسفه اصول و کلیات عالم قدیم است و افراد

۴. در میان اجزاء عالم موجوداتی مجرد و خارج از حکم ماده و زمان و مکان هستند که قابل انطباق به زمان و مکان نیستند.

تذکر اصول نامبرده و لوازم آنها اندیشهٔ نامبرده را از سر ما بیرون کرده و در تصور گذشته و آیندهٔ جهان و مجموع تفصیلی آنها در برابر یك تاریکی قرار می‌گیریم که بی‌تردید خرد دوراندیش و ریزبین ما سر از پای نمی‌شناسد.

و جزئیات حادثند.

فلاسفه مدعی هستند که آنچه منحصر است به ذات واجب‌الوجود «قدم ذاتی» است نه «قدم زمانی»، و اجماع اهل ادیان جز بر حدوث ذاتی عالم نیست، زیرا آن چیزی که ادیان تعلیم می‌دهند مخلوقیت عالم و خالقیت ذات باری است. آنچه را مخلوقیت عالم ایجاب می کند حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی. آنچه در تعلیمات ادیان آمده این است که جهان به واسطهٔ ذات باری از کتم عدم به عرصهٔ ظهور رسیده است، و البته چنین است؛ یعنی جهان به واسطهٔ ذات باری از مرتبهٔ نیستی ذاتی به هستی رسیده است؛ جهان از ناحیهٔ ذات خود، نیست است و از ناحیهٔ ذات حق، هست.

فلاسفه می گویند موجود بر دو قسم است: واجب و ممکن. واجب، قدیم ذاتی ست. ممکن نیز به نوبهٔ خود بر دو قسم است: قدیم زمانی و حادث زمانی، و آن چیزی که مناط احتیاج شئ به علت است امکان ذاتی است نه حدوث زمانی، یعنی شئ از آن جهت که در مرتبهٔ ذات خود اقتضای وجود ندارد نیازمند به علت است نه از آن جهت که در زمانی نبوده و بعد پیدا شده است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می کنند بر اینکه حدوث، مناط احتیاج به علت نیست.

صدرالمتألهین بر مبنای «اصالت وجود» مبنای خاصی دارد که نظر حکما را دقیق‌تر می کند. او می گوید مناط احتیاج معلول به علت از نحوهٔ وجود معلول خارج نیست. توضیح اینکه: حکما عموماً بنا بر طرز تفکر اصالت ماهیتی چنین می اندیشند که اشیاء (ماهیات) در ذات خود نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم. این لااقتضائی که همان معنی «امکان» است از لوازم ذات اشیاء یعنی ماهیات است و به واسطهٔ همین لااقتضائی نیازمند و محتاج به علتی می‌باشند که به آنها وجود بدهد. ماهیت محتاج است؛ و امکان، مناط احتیاج ماهیت است؛ و جعل و تأثیر و ایجاد ما به الاحتیاج است. ولی بنا بر نظر صدرالمتألهین که مبتنی بر اصالت وجود است و

انوقت می‌فهمیم که در این اندیشه، مانند کسی هستیم که از حس سامعه محروم بوده و بخواهد با حاسّهٔ چشم، حقیقت صوت را به دست آورد، و یا خیال صوت را که در دل می‌پرورد در حقیقت نور و رنگ است، و هم مقیاسی را که به کار می‌برد (چشم) مقیاس نور و رنگ می‌باشد.

ماهیت را از حریم جعل و انجعال، و تأثیر و تأثر و ایجاد و موجودیت برکنار می‌داند و همهٔ اینها را از آن وجود می‌داند و برای هر مرتبه از وجود حکمی قائل است، آنچه محتاج به جعل و ایجاد است خود وجود است، و مناط احتیاج نیز خود وجود است به اعتبار این که هویّت وجودِ معلول این است که «فعل» یا «کار» است، و مابه‌الاحتیاج نیز از خود وجود خارج نیست. ما تفصیل بیشتر این مطلب را در مقالهٔ «علت و معلول» ذکر کرده‌ایم.

خلاصهٔ سخن در اینجا اینکه طبق نظر صدرالمتألّهین که بیان این مقاله نیز با آن منطبق است، معلول از آن جهت نیازمند به علت است که تمام هویّتش این است که «کار» است. کار بودن کار به این نیست که حادث باشد یا قدیم، بلکه به نفس کار بودن است. کار اگر حادث باشد کار حادث است و اگر قدیم باشد کار قدیم است و به هر حال کار است.

جهان یك واحد کار است خواه حادث باشد یا قدیم.

اما در این مقاله بیان خاصی در متن آمده است که طبق این بیان بحث دربارهٔ جهان تحت عنوان «حدوث» یا «قدم» زمانی اساساً بی‌معنی است و برخی ادلّه که برای اثبات حدوث یا قدم جهان آورده می‌شود بی‌اساس است.

توضیح اینکه «حدوث زمانی» عبارت است از مسبوقیت وجود یك شئ به عدم زمانی، یعنی اینکه زمانی بوده است که این شئ نبوده است، و «قدم زمانی» عبارت است از عدم مسبوقیت وجود شئ به عدم زمانی، یعنی زمانی نبوده است که این شئ نبوده است، بلکه در همهٔ زمانها بوده است، و به تعبیر رساتر همواره زمان بوده است و شیء مورد نظر همواره در همهٔ زمانها بوده است.

حدوث زمانی و قدم زمانی هر دو دربارهٔ موجودی صادق است که در ظرف زمان واقع باشد، اما موجودی که خارج از ظرف زمان است نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی، مانند مجرّدات. کل جهان نیز که شامل همهٔ زمانها و مکانهاست نیز از این قبیل

آری، وی از مشاهدهٔ حال دیگران که گوش شنوا دارند می‌تواند به طور کلی بفهمد که چیزی غیر از نور و رنگ هست که با گوش درك می‌شود اگرچه باز در مورد تطبیق، همان کلّی را به نور و رنگ تطبیق خواهد کرد؛ زیرا وی به کلّی نامبرده از راه چشم رسیده است. در این هنگام است که اندیشهٔ دیرین ما: «روزی بود که جز خدا چیزی نبود» صفت تمثیل به خود گرفته و ممثّل یك تفسیری مناسب افق فهم عادی ما می‌گردد، وگرنه در این فرض «روز» نیز نبوده و اگر راستی روز بود کارهای روزانه

است، یعنی از ظرف زمان خارج است. خود «زمان» عبارت است از مقدار حرکت ذاتی یك شئ، و ظرف زمانی یك شئ عبارت است از مطابقهٔ آن حرکت با حرکت دیگر که به حسب قرارداد مقیاس قرار داده شده است، مثلاً حرکت شبانه‌روزی.

علیهذا کل جهان ظرف زمانی ندارد تا بحث مسبوقیت وجودش به عدم خودش در زمان پیشین، و یا عدم مسبوقیت وجودش به عدم خودش در آن زمان به میان اید. جهان در کل خود زمان ندارد همچنانکه مکان ندارد.

به عبارت دیگر: مجموع جهان که شامل زمان هم هست پیش و پس زمانی ندارد تا گفته شود در آن زمان بوده است یا نبوده است. همچنانکه صحیح نیست گفته شود که «عالم در کجا آفریده شد؟» صحیح نیست گفته شود «کی آفریده شد؟» چونکه «کی» و «کجا» متأخر از عالم است و فرع بر عالم است. کی و کجا و وقت و جا فقط دربارهٔ اجزاء عالم صادق است، زیرا «مکان» از نسبت احاطهٔ اجزاء جهان بر جزء دیگر انتزاع می‌شود، و «زمان» از حرکت ذاتی اشیاء و تطبیق آن با حرکت عمومی شبانه‌روزی.

از اینجا معلوم می شود که برهان معروفی که بر قدم عالم اقامه می شود بی اساس است.

برهان این است که حدوث زمانی عالم مستلزم انفکاك معلول از علّت تامّه است.

جواب این است که انفکاك فرع بر این است که قبل از حدوث عالم یك امتداد و بعدی را فرض کنیم و آنگاه بگوییم در این امتداد که عالم وجود نداشته است، از علت تامّهٔ خود منفك بوده است. اما چنین امتدادی جز در وهم بشر وجود ندارد. همان طوری که صحیح نیست گفته شود «در ماوراء ابعاد مکانی عالم (به فرض تناهی ابعاد) چه چیز وجود دارد؟» صحیح نیست گفته شود «پیش از عالم چه چیز بود؟» زیرا کلمهٔ «در» فرع بر وجود مکان ست و کلمهٔ «پیش» فرع بر وجود زمان.

نیز بود.

ما نمی‌توانیم مفهوم «قبل» و «بعد» (پیش و پس) را که حرکت و زمان ما می‌سازد به بیرون از شکم حرکت و زمان خودمان ببریم مگر اینکه خود حرکت و زمان را همراه وی ببریم، چنانکه نمی‌توانیم از همین مقدمه حکم کنیم که زمان و توالی روز و شب غیرمتناهی است، زیرا اگر در هستی تنها یك حرکت کوتاه نیز فرض شود و زمانی بسازد باز پس و پیشی بیرون از وی وجود نخواهد داشت

پس آنچه می‌توان گفت این است که جهان ماده که یك واحد حرکت است و زمانی می‌سازد، قبل و بعد بیرون از خود ندارد.

اشکال

دانشمندان علوم طبیعی به ثبوت رسانیده‌اند که: «ماده هرگز معدوم نمی‌شود».

مسأله‌ای که قابل طرح است این است که آیا حرکت لایتناهی وجود دارد یا ندارد؟ و هم اینکه آیا سلسلهٔ حوادث، متناهی می‌باشند یا لایتناهی؟ و به عبارت دیگر آیا جهان آغاز و ابتدا و نقطهٔ شروع دارد یا ندارد؟ همان طوری که بحث صحیح دربارهٔ مکان این است که آیا ابعاد عالم نهایت دارد یا ندارد؟ حکما دربارهٔ «مکان» مدعی تناهی و دربارهٔ «زمان» مدعی لایتناهی می‌باشند؛ تفاوتی که میان ایندو هست در این است که مراتب ابعاد مکانی، متشابه و مراتب بعد زمانی غیرمتشابه است. در بعد زمانی هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبهٔ بعدی قوّه است و نسبت به مرتبهٔ قبلی فعلیت؛ و به همین جهت است که در مراتب زمان، پیش و پس فرض می‌شود؛ و به همین سبب است که این پرسش پیش می‌آید که آیا زمان ابتدا و آغاز دارد یا ندارد؟ تقدم و تأخر در مکان، اعتباری و در زمان، حقیقی است.

البته چون هر حرکتی منشأ یك زمان است و حرکاتی که ما می‌شناسیم همه ابتدا دارند پس زمانهایی که ما می‌شناسیم همه ابتدا دارند، پس بحث در زمانی که آغاز نداشته باشد بحث در این است که آیا حرکتی که ابتدا نداشته باشد وجود دارد یا ندارد؟ به عقیدهٔ قدما حرکت فلك چنین است. ولی قطع نظر از حرکت فلك چه باید گفت؟ آیا یك حرکت یکنواخت دائم وجود دارد یا ندارد؟

این مطلبی است که در مقالهٔ «قوّه و فعل» دربارهٔ آن بحث شده است.

لازم این سخن، غیرمتناهی بودن زمان و جهان زمانی مادی است.

و همچنین فلاسفه نیز گفته‌اند. «هر حادث زمانی قبل از حدوث، امکان وجود دارد». نتیجهٔ این سخن نیز همان است که زمان و جهان زمانی دارای حوادث مترتبهٔ غیرمتناهی بوده باشد.

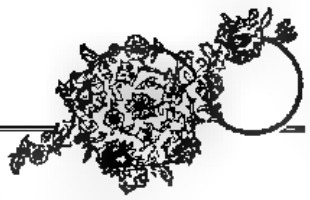
پاسخ

ما نیز در مقاله‌های گذشته مضمون فرضیهٔ لاوازیه را، همچنین نظریهٔ فلاسفه را پذیرفتیم، ولی این سخنان اثبات نمی‌کند که «هر روز روزی پیش از خود دارد و هر قطعه از حرکتی قطعه‌ای پیش از خود دارد» اگرچه اثبات می‌کند که «پیش از هر روز روزی است» و ما ذهن اشکال کننده را دعوت می‌کنیم که باریک شده و فرق این دو قضیه را درک نموده پیش از ماده زمان اثبات نکند، و همچنین بی‌پس و پیش بودنِ پیکرهٔ زمان را به غیرمتناهی بودن امتداد وی خلط نکند.

خلاصه

چنانکه از سخن گذشته روشن شد ما می‌توانیم در خصوص آفرینش به طور کلی بحث کرده و اتخاذ نظر نماییم.

جهان آفرینش هرچه باشد و هر سرنوشتی در ذات و صفات و افعال خود داشته باشد یك واحد است زیرا از یك واحد است چنانکه در مقالهٔ ۹ ذکر شد.



همین جهان آفرینش که نسبت به آفریننده‌اش خود یك واحد می باشد، در متن خود اختلافاتی دارد.

چنانکه در مقالهٔ ۳ به ثبوت رسید ما دو قسم ادراکات داشتیم که از ماده مجرد بوده و احکام ماده بر آنها انطباق نمی‌پذیرفت؛ یعنی ادراکات خیالی و ادراکات عقلی[۱].

۱. یکی از مسائلی که در مباحث فعل باری مطرح است «کلّیات عوالم وجود» است. مقصود ما از «عالم» عبارت است از موجود یا موجوداتی که در مجموع هستی مرتبه ای خاص را اشغال کرده است به طوری که محیط به مادون خود و محاط ماهوق خود است.

از نظر لغت، مانعی نیست که ما کلمهٔ «عالم» را به نوعی خاص و یا انواعی که تحت جنسی خاص قرار گرفته اند به اعتبار اینکه وضع و حالت و زندگی آنها نظامات خاصی دارد اطلاق کنیم، مثلاً بگوییم «عالم مورچگان» و یا «عالم زنبورعسل»، یا «عالم حشرات»، یا «عالم حیوان»، «عالم نبات»، یا «عالم زمین»، «عالم آسمانها» و امثال اینها؛ و شاید ـ همان طور که بعضی از مفسران گفته اند ـ تعبیر به «ربّ العالمین»

اس ادراکات در عین اینکه مجرد از ماده هستند دو سنخ مختلفند زیرا ادراکات خیالی کثرت اسخاص می‌پذیرد مانند صورت خیالی زید، عمرو، فریدون، حمشید؛ ولی ادراك عقلی کثرت اسخاص نمی‌پذیرد مانند مفهوم کلی «انسان» زیرا هر فرد از افراد انسان را نزدیك اورده با وی بسنجیم همان خودش خواهد بود و خودش یکی است.

در قرآن کریم ناظر به چنین مطلبی باشد.

ولی در اصطلاحات فلسفی کلمهٔ «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود درجهٔ خاصی را اشغال کرده است به طوری که محیط و مسلط تمام مادون خود و محاط مافوق خود است. طبق این اصطلاح تمام اجسام و جسمانیات با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند یك «عالم» به شمار می‌روند، زیرا هیچ نوع از این انواع و هیچ جنس از این اجناس احاطهٔ وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارد، و لهذا از نظر فلسفه تمام موجودات طبیعت در «عرض» یکدیگر به شمار می‌روند نه در طول یکدیگر.

البته نوعی طولیّت در کار هست، همان طولیتی که میان جماد و نبات و حیوان و انسان است؛ ولی چون این طولیت ـ به اصطلاح ـ در قوس صعود است نه در قوس نزول، و بعلاوه لازمهٔ این طولیت احاطهٔ وجودی نیست، از بحث ما خارج است.

اکنون می‌گوییم انچه برای ما بالحس والعیان ثابت است عالم طبیعت است. حکما در اصطلاحات خود آنگاه که این عالم را در مقابل سایر عوالم هستی نام می‌برند کلمهٔ «ناسوت» را به کار می‌برند.

عالم دیگر که به حکم دلیل و برهان بر ما ثابت است عالم لاهوتیّت است؛ یعنی ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود آنچه هست یك وجود اطلاقی است و بس. ذات پروردگار به تنهایی خود عالمی است و عظیم‌ترین عوالم است، زیرا ذات حق محیط است بر همهٔ عوالم مادون و ذره‌ای از وجود از احاطهٔ قیّومی او خارج نمی‌باشد و به قول بوعلی در الهیات شفا. «العالم الربوبی عظیم جدّاً» این عالم اصطلاحاً عالم «لاهوت» نامیده می‌شود.

انچه برای ما قطعی و ثابت است همین دو عالم است، ولی در اینجا از نظر فلسفه دو پرسش باقی است:

۱۹۲ ـــــــ

۱. وجود مادی
۲. وجود مثالی
۳. وجود عقلی

و البته وجود مادی که مساوق با حرکت بوده و امکان و فعلیت در وی آمیخته به هم می‌باشد پست‌تر از وجود مجرد می‌باشد که ثبات داشته و فعلیت بی‌امکان می‌باشد؛ و همچنین وجود مثالی که کمالات در اشخاص وی پخش است پست تر از

داده‌اند. در اکثر این جوابها از ذات واجب‌الوجود و بساطت او و اینکه چه نوع موجودی می‌تواند صادر بلاواسطه باشد استدلال کرده‌اند؛ مدعی شده‌اند که صادر اول باید کامل‌ترین و بسیط‌ترین ممکنات باشد و چنین موجودی جز اینکه مجرد از ماده و زمان و مکان باشد نمی‌تواند باشد، چنین موجودی طبعاً دارای ماهیت هست، زیرا ماهیت داشتن لازمهٔ معلولیت است.

اینچنین موجودی را به حسب اصطلاح «عقل» می‌نامند.

در بعضی استدلالهای دیگر از قاعده‌ای به نام قاعدهٔ «امکان اشرف» استفاده شده است که مجال سخن در آن بسیار است.

در بعضی استدلالهای دیگر وجود انسان به عنوان نمونه از کل عالم وجود مورد استفاده قرار گرفته است. در این مقاله همین راه که ساده‌ترین راههاست طی شده است.

عالم عقل یا عقول به حسب اصطلاح «جبروت» نامیده می‌شود.

اگر استدلال حکما را بر وجود عقل بپذیریم تازه با سؤال دیگری روبرو می‌شویم و آن اینکه آیا موجود مجردی که به نام «عقل» نامیده می‌شود فقط یکی است و یا موجودات بسیاری که همه عقولند وجود دارد؟ و بنا بر اینکه عقول مجرده‌ای وجود دارند آیا این عقول در طول یکدیگرند و در حقیقت هر کدام عالمی را تشکیل می‌دهند و یا در عرض یکدیگرند؟ و یا بعضی از عقول طولیه‌اند و بعضی از آنها عقول عرضیه‌اند؟

حکما برای اثبات عقول طولیه و یا عرضیه راههایی که هرگز مورد اتفاق نبوده و نیست طی کرده‌اند.

مبنا قرار گرفتن هیئت قدیم سبب شد که حکما یك سلسله عقول طولیه که عددشان به ده تا می‌رسد قائل شوند. فرضیهٔ معروف «عقول عشره» که مورد قبول

۱۹۴ ـــــــ

نتیجهٔ این بیان

۱. جهان آفرینش مرکّب از سه مرتبه است که به ترتیب از بالا به پایین روی هم چیده شده:

جهان عقل
جهان مثال
جهان ماده

۲. پدیده های هریك از این سه جهان معلول عللی هستند که از سنخ خودشان می باشند. حادث مادی معلول علل مادیه، و موجود مثالی معلول موجود مثالی، و موجود عقلی معلول موجودی از سنخ خود.

۳. مجموع هر عالمی معلول مافوق خودش می باشد.

۴. مجموع جهان آفرینش معلول خدای آفریدگار بوده و نسبت هر علت جزء به وی نسبت دست را دارد به نویسندهٔ نامه و نسبت زبان را دارد به گویندهٔ سخن.

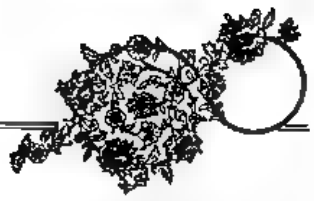
ملکوت» نامیده می شود. این عالم، متوسط است میان عالم عقول مجرده و عالم طبیعت.

این عالم از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرد است اما از ابعاد مجرد نیست. این عالم، جسمانی هست ولی مادی نیست.

استدلالی که در این مقاله بر وجود عالم عمل و عالم مثال آورده شده است از ناحیهٔ وجود انسان است؛ یعنی به دلیل اینکه مرتبه‌ای از انسان طبیعت است و مرتبه‌ای از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی‌تر از خود یعنی مثال و عقل بوده باشد پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان وابسته به عالمی از سنخ خود اوست. این است مفاد استدلال متن.

همان طور که گفتیم بهتر است در شناسایی این عوالم به آنچه از ناحیهٔ وحی و نبوّت رسیده است استناد گردد و یا همچون مردان راه از ضمیر و باطن و مکاشفهٔ شهودی استمداد شود.

در اطراف محرداب پرسشهای بسیار و بحثهای زیادی هست که برخی از آنها مربوط به علم نفس و ادراکات حسی می باشد و برخی نیز بحثهای فلسفی است و در کتب مبسوطهٔ فلسفه مورد تعرض است و ما به همین اندازه که ذکر نمودیم قناعت می ورزیم.



اصولی چند:

۱. در مقاله‌های ۸ و ۹ مبرهن ساختیم که چیزهایی که دارای واقعیت بوده و در خارج هستند از ضرورت و وجوب وجود خالی نیستند[۱]. هرچه در خارج است از آن

۱. این مسأله سومین مسأله از مباحث مربوط به افعال الهی است. در این مسأله، قضاوقدر یعنی نوع رابطه و پیوند اشیاء و مخلوقات از نظر حتمیت و قطعیت، و از نظر حدود و اندازه‌ها، و از نظر میزان دخالت سایر عوامل در پدید آوردن اشیاء، و مخصوصاً میزان استقلال و اختیار و آزادی انسان مورد بحث قرار می‌گیرد.

در این مبحث یك مسألهٔ بالخصوص مورد توجه واقع می‌شود و آن مسألهٔ وقوع شرور در نظام عالم و کیفیت استناد آنها به ذات واجب‌الوجود است.

البته مباحث زیادی دربارهٔ قضاوقدر الهی هست، مخصوصاً از جنبهٔ معارف اسلامی. در معارف اسلامی یعنی در آیات و روایات اسلامی حقایق زیادی در این زمینه گفته شده و همانها الهام‌بخش حکما و فلاسفهٔ الهی شده است.

به طور کلی در الهیات بالمعنی الاخص، فلسفهٔ اسلامی فوق العاده تحت تأثیر

جهت که در خارج هست محال است که نیست و نابود شود. چنانچه برای آن، عدم و نیستی فرض شود نسبت به یك امر خارجی دیگر یا نسبت به غیر زمان یا مکان وجود آن فرض خواهد شد.

مأثر اسلامی است، و این تأثر برخلاف ادعای مستشرقان به این صورت نیست که عقاید مذهبی اسلامی چیزی را بر حکمت اسلامی تحمیل کرده باشد، بلکه الهام‌بخش فلسفهٔ اسلامی شده است؛ یعنی فلسفه و حکمت اسلامی در عین حال که آزادی خود را حفظ کرده و صرفاً در چهارچوب براهین عقلی طی طریق کرده است، از کتاب و سنّت الهامهای ذی قیمتی گرفته است، و همین الهامها سبب شده است که میان الهیات اسلامی و الهیات غیراسلامی اعم از یونانی و مسیحی و یهودی و غیره تفاوتی از زمین تا آسمان پیدا شود

اصول مسائلی که در بحث قضاوقدر لازم است مورد توجه قرار گیرد عبارت است از:

۱. معنی لغوی و اصطلاحی قضاوقدر.
۲. مفهوم قضاوقدر و لوح و قلم و کتابت و غیره در آثار اسلامی.
۳. تاریخچهٔ قضاوقدر در دنیای قبل از اسلام.
۴. تاریخچهٔ آن مسأله در دنیای اسلام.
۵. تفاوت مفهوم قضاوقدر اسلامی با سایر مکتبها.
۶. اقسام قضاوقدر: علمی و عینی، حتمی و غیرحتمی.
۷. مسألهٔ بَدا و تغییر قضاوقدر از جانب خدا.
۸. امکان و یا عدم امکان تغییر و تبدیل قضاوقدر به وسیلهٔ انسان.
۹. نقش عوامل طبیعی و غیرطبیعی در حوادث از نظر قضاوقدر.
۱۰. مسألهٔ اجبار یا اختیار انسان از نظر قضاوقدر و آثار سوء عقیدهٔ جبر.
۱۱. سرور و نقصانات از نظر ارتباط با قضاوقدر.
۱۲. قضاوقدر و جبر و اختیار در مکاتب مادی.

بحث دربارهٔ همه اینها خود یك رسالهٔ مستقلی خواهد بود. ما در کتاب انسان و سرنوشت دربارهٔ اکثر این مسائل بحث کرده‌ایم.

آنچه در این مقاله بحث شده است ـ پس از ذکر مقدمه‌ای دربارهٔ اینکه نظام عالم

مثلاً امروز با حوادث ویژه‌اش امروز هست و از فردا و حوادث آن منفی است؛ و همچنین حوادث شهر تهران در تهران است و در لندن نیست؛ و همچنین این انسان، این انسان است و انسان دیگر نیست.

نظام ضروری است و اشیاء در ضرورت خود مستند به واجب الوجود می باشند و اشیاء از آن جهت که به علل تامّهٔ خود منسوبند ضروری و غیرقابل تغییرند و از آن جهت که به علل ناقصهٔ خود منسوبند ممکن و قابل تغییر می باشند ـ عبارت است از:

۱. معنی قضاوقدر.

۲. قضا قابل تغییر نیست و قدر قابل تغییر است.

۳. شرور به خداوند نسبت ندارد.

ما در اینجا تنها دربارهٔ این مطالب توضیحاتی می‌دهیم.

معنی قضاوقدر

کلمهٔ «قضا» به حسب اصل لغت همان طور که «راغب» در مفردات القرآن می‌گوید به معنی فیصله دادن است، خواه فعلی باشد و خواه قولی، خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند.

کلمهٔ «قضا» در مورد «حکم» زیاد استعمال می‌شود. ظاهراً این بدان جهت است که حکم، پایان دهنده و قطعی کنندهٔ یك جریان است. کلمهٔ «قضا» مرادف با «حکم» نیست زیرا در مواردی به کار برده می‌شود که استعمال کلمهٔ «حکم» در آن موارد به هیچ‌وجه صحیح نیست، مثل «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ» (فصّلت / ۱۲) و یا «فَإِذا قَضَيْتُمْ مَنٰاسِكَكُمْ» (بقره / ۲۰۰) و یا «قُضِيَ الْأَمْرُ» (بقره / ۲۱۰)؛ در همهٔ این موارد مفهوم فیصله دادن و پایان بخشیدن و قطعی کردن را می‌دهد، ولی صحیح نیست که در این موارد به جای کلمهٔ «قضا» کلمهٔ «حکم» به کار برده شود. البته بسیاری از موارد هم هست که صحیح است به جای این کلمه، کلمهٔ «حکم» به کار برده شود و آنها همان مواردی است که حکمی تشریعی یا تکوینی سبب فیصله دادن و قطعی شدن یك چیز شده است، مثل: «وَاللّٰهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لٰا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ» (غافر / ۲۰) و یا «وَ كٰانَ أَمْراً مَقْضِيّاً» (مریم / ۲۱).

۲. در همین مقاله ثابت شد که سلسلهٔ هستی در هستی خود و همچنین در ضرورت وجود خود مستند به واجب‌الوجود می‌باشد (ولی مجموع جهان هستی که یك واحد است).

کلمهٔ «قدر» به معنی اندازه است. موارد استعمال این کلمه همین مفهوم را می‌رساند. مثل «اِنّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹). علیهذا کلمهٔ «تقدیر» به معنی اندازه‌گیری کردن و یا تعیین و تشخیص اندازهٔ یك شئ است.

در تجرید و شروح آن در مبحث افعال باری، ادعا شده است که هریك از قضاوقدر به سه معنی اطلاق شده است:

خلق

الزام و ایجاب

اعلام.

ولی به نظر می‌رسد که این مطلب صحیح نیست. همهٔ مواردی که ادعا شده است که به معنی «خلق» یا «اعلام» استعمال شده است همان مفهوم «فیصله دادن و قطعی کردن» را می‌دهد. ادعای اینکه این کلمه مفهوم «خلق» یا «اعلام» دارد از باب اشتباه مفهوم با مصداق است و یا نوعی تأویل و توجیه کلامی است. متکلمین معمولاً هنگامی که با تعبیری در قرآن مواجه می‌شوند که با اصول مسلّم خودشان جور نمی‌آید دست به توجیه و تأویل می‌زنند. لزومی ندارد در این باره زیاد بحث کنیم.

بنابراین معنی قضای الهی دربارهٔ حوادث جهان این است که این حوادث از ناحیهٔ ذات حق قطعیت و حتمیت یافته‌اند، حکم قطعی حق دربارهٔ آنها چنین و یا چنان است؛ و معنی تقدیر الهی این است که اشیاء اندازهٔ خود را از آن ناحیه کسب کرده‌اند؛ و چون خداوندْ فاعل بالعلم و بالمشیّه و بالاراده است بازگشت قضاوقدر به علم و به اراده و مشیّت الهیّه است.

صاحب مواقف که از مشاهیر متکلمین است دربارهٔ معنی و مفهوم «قضاوقدر» می‌گوید:

«قضای الهی از نظر اشاعره عبارت است از ارادهٔ ازلی حق که به وجود اشیاء در ظرف خود تعلق گرفته است، و قدر الهی عبارت است از ایجاد اشیاء به وجه خاص و اندازهٔ معین از نظر ذات و صفات.»

و از اینجا معلوم می‌شود که موجودات جهان هستی را با یکی از دو راه می‌توانیم نسبت به واجب‌الوجود دهیم:

از نظر اشاعره قضاوقدر الهی عامّ است یعنی شامل همه چیز می‌شود، هیچ چیزی نیست که از حیطهٔ قضاوقدر الهی خارج باشد، ولی از نظر معتزله بعضی چیزها و مخصوصاً افعال اختیاری انسانها از حیطهٔ قضاوقدر الهی خارج است. معتزله عقیدهٔ اشاعره را بر عمومیت قضاوقدر الهی مستلزم جبر و مخالف عدل الهی می‌دانند، و اشاعره عقیدهٔ معتزله را بر [عدم] عمومیت قضاوقدر شرك می‌دانند.

در کتب کلامیّه می‌نویسند که قاضی عبدالجبار معتزلی به محضر صاحب بن عبّاد وزیر معروف وارد شد در حالی که ابواسحق اسفراینی که اشعری‌مسلك بود آنجا حاضر بود. به محض اینکه چشم قاضی به ابواسحق افتاد گفت: «سُبْحانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشاءِ» (منزّه است خدایی که دامن عزتش از ارادهٔ کارهای زشت پاك است) اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عمومیت قضاوقدر کارهای زشت را نیز از قضای الهی می‌دانی و حال آنکه خداوند از کار زشت منزه است، و به عبارت دیگر: عقیدهٔ تو مخالف اصل عدل الهی است. ابواسحق فوراً گفت: «سُبْحانَ مَنْ لایَجْری فی مُلْکِهِ اِلّا ما یَشاءُ» (منزّه است خدایی که در مُلك او (ملك آفرینش) چیزی جز به مشیت او جاری نمی‌شود) اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عدم عمومیت قضاوقدر معتقد هستی که در ملك خداوند اموری حادث می‌شود برخلاف مشیت او، و به عبارت دیگر: عقیدهٔ تو مخالف اصل توحید (توحید در افعال) الهی است.

اشاعره و معتزله همواره یکدیگر را مورد انتقاد قرار می‌دادند. معتزله به اصل عدل تمسك کرده و اشاعره را ضد عدل می‌دانستند و اشاعره به اصل توحید (توحید در خالقیت و در افعال) چسبیده و معتزله را ضد توحید می‌دانستند، و باز متقابلاً معتزله در مسألهٔ توحید صفات، اشاعره را مشرك و ضد توحید می‌خواندند زیرا اشاعره معتقد به مغایرت صفات با ذات و تعدد قدما بودند و معتزله منکر صفات بودند. لهذا معتزله خود را «اهل العدل و التوحید» می‌نامیدند.

ولی حقیقت این است تنها مکتبی که توانست که هم اهل‌العدل باشد و هم اهل‌التوحید، و در توحید جمع کند میان توحید ذات و صفات و افعال، مکتب ائمهٔ اهل بیت (ع) بود. در این مکتب تضادی که میان اصل عدل و اصل توحید در خالقیت

اول. از این راه که مجموع موجودات جهان که یک واحد متلائم‌الاجزاء می‌باشد موجود و ضروریّ‌الوجود و مستند به واجب‌الوجود است.

متصور است و هیچ صاحب مکتبی نتوانسته است آن را حل کند حل شده است.

به هر حال معتزله که منکر عمومیت قضای الهی می‌باشند برای اینکه آیات و روایاتی را که در زمینهٔ عمومیت قضای الهی آمده است بتوانند توجیه کنند می‌گویند:

یکی از معانی قضای الهی «اعلام» است و قضای عامّ الهی به معنی اعلام عامّ الهی است نه به معنی خلق و ایجاد، و نه به معنی الزام و ایجاب.

حکما و فلاسفهٔ اسلامی قضای الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند. انها اولاً قضای الهی را فعل الهی می‌دانند، و ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیاء در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند، و ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند. معمولاً در تعریف «قضای الهی» می‌گویند:

القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی و مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع*.

قضای الهی عبارت است از وجود جمیع اشیاء به نحو بسیط در عالم عقل.

عالم عقل اولاً مخلوق باری تعالی است ولی به نحو ابداع نه به نحو تکوین، ثانیاً نسبت آن عالم با عالم تکوین نسبت علت به معلول است، و ثالثاً هیچ حادثه‌ای نیست مگر آنکه در آن عالم، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود است. حکمای اسلامی ایهٔ کریمهٔ «وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»** (هر چیزی ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد و از آن مخازن بدین جهان فرود می‌اید) را اشاره به عالم قضاء می‌دانند؛ و همچنین ایهٔ کریمهٔ «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلّا هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلّا یَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فی ظُلُماتِ الْاَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ اِلّا فی کِتابٍ مُبینٍ»*** که اشاره می‌کند به حقایقی

* شرح اشارات چاپ جدید، ج ۳ / ص ۳۱۷، و اسفار چاپ قدیم، ج ۳ / ص ۱۱۷، و مجموعهٔ رسائل صدرالمتألهین چاپ سنگی، ص ۱۴۹

** حجر / ۲۱.

*** انعام / ۵۹.

دوم. از این راه که یك موجود جزء را با جمیع علل و شرایط وجود وی که در تحققش لازم می‌باشد، یعنی همهٔ اجزاء حاضر و گذشتهٔ عالم را قید وجودش فرض نموده و به واجب‌الوجود منسوب سازیم.

یعنی به حسب حقیقت، همهٔ اجزاء جهان را به حسب فرض حیده و انگشت به روی یکی از آنها گذاشته و واجب‌الوجود را برای آن، علت فرض کنیم.

که «مفتاح غیب» به شمار می‌روند و همانها مناط کشف اشیاء می‌باشند، و هم اشاره می‌کند به حقیقتی که آن را «کتاب مبین» باید خواند.

در قرآن از حقیقتی یاد شده است که آن را «اُمّ الکتاب» می‌خواند و از حقیقتی که آن را «قلم» و حقیقتی که آن را «لوح محفوظ» می‌خواند. همهٔ اینها اشاره به حقایقی است غیبی و مجرد از ماده.

و اما «قدر» به معنی اندازه است. قدر الهی عبارت است از نسبتی که حدود اشیاء به ذات باری تعالی دارند.

همان اختلاف نظری که دربارهٔ عمومیت قضای الهی هست دربارهٔ قدر الهی نیز هست. از نظر کسانی که معتقدند به عمومیت قدر الهی، حدود و اندازهٔ همهٔ اشیاء منتسب است به علم و مشیت و رادهٔ الهی، همچنانکه وجود و وجوب و ضرورت انها به علم و مشیت الهی منتسب است.

بدیهی است که علم و یا ارادهٔ الهی (خواه علم در مرتبهٔ ذات و یا علم در مرتبهٔ فعل آنچنانکه حکما معتقدند) از آن جهت «قضای الهی» نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاء است و حکم به وجود اشیاء است و اشیاء به موجب ان ضرورت و حتمیت پیدا می‌کنند، و همچنین علم الهی (و یا مرتبه‌ای از علم الهی) از آن جهت «قدر» نامیده می‌شود که حدود اشیاء و اندازهٔ آنها بدان منتسب است.

علیهذا «قضای علمی» عبارت است از علمی الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است، و «قدر علمی» عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازهٔ اشیاء است.

قضاوقدر احیاناً در مورد اعیان موجودات نیز اطلاق می‌شود و «قضاوقدر عینی» نامیده می‌شود و در این صورت «قضای الهی» عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که منتسب است به واجب‌الوجود، و «قدر الهی» عبارت است از نفس تعین وجود و اندازهٔ وجود اشیاء از آن جهت که منتسب است به واجب‌الوجود.

و پر روشن است که با هیچیك از این دو راه که گفته شد، موجودی را به غیر آنچه هست نمی‌توان فرض نمود، نمی‌توان گفت می‌توانست فلان جور شود و نشد، یا فلان جور نشود و شد.

۳. در مقالهٔ ۸ و ۹ گذشت که: هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامّهٔ خود

در متن، همین معنی ملحوظ شده که گفته شده است:

«از راه نظر اول (نسبت ضرورت) جهان و اجزاء جهان را به واجب‌الوجود نسبت داده و ضرورت هستی آنها را «قضاء» می‌نامیم که به معنی حکم قطعی است، و از راه نظر دوم (نسبت امکان) یعنی وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را «قدر» می‌نامیم که به معنی اندازهٔ وجود است.»

آیا قضاوقدر قابل تغییر است؟

در محل خود ثابت شده است که نظام جهان نظام علت و معلول است و هر معلول خاص علت خاص دارد؛ و هم ثابت شده است که معلول، ضرورت وجود خود را از علت خود کسب می‌کند همچنانکه تعین و تقدر وجود خود را از علت و یا علل خود کسب می‌کند؛ و ثابت شده است که علم و اراده و قضای الهی وجود هر چیزی را از طریق علت خاص خود ایجاب می‌نماید.

از طرف دیگر ثابت شده است که موجودات مجرد و موجودات مادی این فرق را با هم دارند که: مجردات مستندند به علتی بسیط و هیچ گونه شرایط فاعلی و یا قابلی ندارند، ولی امور مادی علاوه بر علت بسیط موجد، وابسته به یك سلسله شرایط اعدادی و قابلی می‌باشند و این شرایط ممکن است تغییر کند و وضع وجود شئ مورد نظر را تغییر دهد.

در کتاب انسان و سرنوشت گفته‌ایم:

«موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آنها امکان بیشتر از یك نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجردات عِلوی. برخی دیگر امکان بیش از یك نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها مادیات می‌باشند... مادهٔ طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهراً تحت تأثیر هر کدام از آنها یك حالت و کیفیت و اثری پیدا می‌کند مخالف با حالت و کیفیت و اثری که از آن دیگری

دارد که نسبت «ضرورت» می‌باشد، و نسبتی با غیر علت تامّه دارد که نسبت «امکان» است.

و در نتیجهٔ این دو نظریه، جهان از نظر اول (نسبت ضرورت) از یك سلسله موجودات ضروریّ‌الوجود چیده شده که با غیر آن وضع که دارد محال است قرار گیرد.

می توانست پیدا کند .. برای یك مادهٔ طبیعی هز رها «اگر» وجود دارد... در مجردات که بیش از یك نحو وجود نمی‌توانند داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی گیرند قضاوقدر، حتمی است و غیر قابل تبدیل ست، زیرا با بیش ز یك سلسله از علل سر و کار ندارند و سرنوشت معلول به دست علت است و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل به جای این سلسله نیست پس سرنوشت آنها حتمی است. اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ ر دارند و تحت قانون حرکت می باشند و همواره بر سر دوراهی‌ها و چهارراهی‌ها می باشند، قضاوقدرهای غیرحتمی وجود دارد یعنی یك نوع قضاوقدر سرنوشت نها را معین نمی کند... سرنوشتهای مختلف در نتظار آنهاست، و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یك سلسلهٔ دیگر در کار هست پس سرنوشت آنها غیرحتمی است. به هر اندازه که «گر» دربارهٔ انها صحیح است قضاوقدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.»

اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده و می شود نگاه کنیم یك نوع قضاوقدر بیشتر وجود ندارد؛ یعنی اشیاء آن طور که هستند و با استناد به علل و اسباب تامّه‌ای که به آنها استناد دارند قضاوقدرشان حتمی است، ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط هم دربارهٔ موجودت مادی واقعاً صادق است که: «اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود».

این مطلب را می توانیم به صورت دیگر بیان کنیم و ان اینکه بگوییم: قضا حتمی و لایتغیر است و اما قدر غیرحتمی و قابل تغییر است. توضیح مطلب اینکه: نسبت وجود اشیاء به علل تامّهٔ خود ضروری و قطعی ست، ولی نسبت وجود آنها به ذات آنها و به علل ناقصهٔ آنها غیرضروری یعنی ممکن است. نسبت وجود اشیاء به علل موجده شان، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی و قابلی، نقصان و محدودیت است. به عبارت دیگر اشیاء هر کمالی را که دارند ز ناحیهٔ

و از نظر دوم (نسبت امکان) جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هرگونه تغییر و تبدل در آنها هست تألیف شده است

و اگر درست تأمل شود، از این نظر موجودات جهان از علل وجودات خود اندازهٔ وجود می‌گیرند، مانند یک کالای صنعتی که از قالب و ماشین و ابزارهای دیگر و مواد اولیهٔ خود چگونگی وجود از مقدار و شکل و رنگ و خوبی و بدی جنس و مهیّت کسب کرده و اندازه می‌گیرد

نتیجه

از راه نظر اول، جهان و اجزاء آن را به واجب‌الوجود نسبت داده ضرورت هستی آنها را «قضا» می‌نامیم که به معنای حکم قطعی است.

علل مفیضه و موجدهٔ خوددارند و هر نقصان و حدّ و اندازه ای که دارند از ناحیهٔ شرایط قابلی است. پس قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می آید. و از طرفی قبلاً گفتیم که شرایط قابلی و مادی، بعضی جانشین بعضی دیگر می گردند. پس آنچه تغییر می پذیرد قدر اشیاء است نه قضای آنها که حتمی و لایتخلّف است.

در روایت آمده است که:

«علی (ع) در سایهٔ دیوار کجی نشسته بود و چون ان را مشرف به خرابی دید از آنجا حرکت کرد و در زیر سایهٔ دیگری نشست. شخصی به آن حضرت عرض کرد: «نَفِرُّ مِنْ قَضاءِاللهِ؟» آیا از قضای الهی فرار می کنی؟ فرمود: «أَفِرُّ مِنْ قضاءِاللهِ إِلی قَدَرِاللهِ» یعنی از قضای الهی به قدر الهی فرار می کنم.»*

این روایت به همین مطلب دلالت می کند.

اما مسألهٔ انتساب یا عدم انتساب شرور به ذات باری تعالی در گذشته درباره اش در سه فصل بحث کرده‌ایم:

یکی اینکه شر امر عدمی است. دیگر اینکه این اعدام که «شرور» نامیده می‌شوند از لوازم ضروری و لاینفکّ جهان طبیعت‌اند. سوم فوائد و آثار شرور.

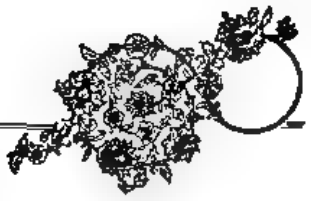
---

* توحید صدوق، چاپ سنگی، ص ۳۳۷.

و از راه نظر دوم، تعیّن وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را «قدَر» می‌نامیم که به معنای اندازهٔ وجود است.

پس قضا قابل تغییر نیست ولی قدر تغییر می‌پذیرد.

آنچه در اینجا بحث شده در دو جهت است: یکی عدمی بودن شرور و اینکه چون عدمی می باشند و به جنبه های قدری اشیاء مربوط می شوند پس منتسب به ذات باری تعالی نمی باشند. دیگر اینکه عالم طبیعت از این اعدام و شرور منفك نیست. و ما در گذشته دربارهٔ هر دو جهت بحث کرده ایم.



شك نیست که در جهان ماده شر و فساد و بدبختیها و ناکامیهای بسیاری موجود است که هیچ گونه تردیدی در واقعیت آنها نمی‌توان داشت، و از سوی دیگر جهان و اجزای جهان در واقعیت و هستی خود مستند به خدای جهان است، خدایی که همهٔ براهین وجودش او را وجودی آراسته با هر کمال و پاك از آلایش هر نارواییی معرفی می‌کند.

و روشن است که این دو مطلب (واقعیت شر و فساد و تنزّه واجب) در بادی نظر با هم وفق نمی‌دهند. یا خدایی باید در کار نباشد یا اگر باشد هستیهای پر از شر و فساد به وی مستند نباید باشد. این مطلب را در صورت اشکال با یکی از دو تقریر می‌توان درآورد:

اشکال

اگر آفرینش، خدای آفریدگاری داشت اینهمه شر و فساد را نمی‌آفرید

پاسخ

شر و فساد و نظایر آنها روی‌هم‌رفته بدیها و نارواییهایی هستند که در جهان

ماده پیدا می‌شوند، و مفهوم «بد» و «ناروا» مفهومی است که با مقایسه به «خوب» و «روا» محقق می‌گردد. اگر تندرستی که خواستهٔ نفس و ملائم طبع ماست نبود هرگز بیماری را بد نمی‌شمردیم و اگر آسایش و امن و هریك از لذاید حواس و حظوظ نفس نبود هیچگاه از دست دادن آنها برای ما تلخ نبود و «بدبختی» خوانده نمی‌شد، چنانکه هرگز زوجیت را برای عدد «۴» و فردیت را برای عدد «۳» خوب یا بد، خوشبختی یا بدبختی نمی‌شماریم زیرا قیاس در کار نیست.

و از اینجا پیداست که شر امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل یك امر وجودی ممکن‌الحصول، یعنی در مورد شر موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوبه برای آن «شر» شمرده شود، چنانکه داشتن چشم برای انسان که طبعاً چشم می‌خواهد و ممکن هم هست نداشته باشد «خیر» بوده، نابینایی برای وی «شر» شناخته می‌شود.

در نتیجهٔ این کاوش به این نکته برمی‌خوریم که: شر ـ هر جا باشد ـ اولاً امر عدمی و ثانیاً امری امکانی است.

و در بالا گفتیم: چیزی را که به خدای جهان نسبت می‌دهیم اولاً باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد. و تا در مورد شر قیاس نکرده و امری عدمی فرض نکنیم مانند مرض با صحت، فقر با غنا، ذلت با عزت، ظلم با عدل؛ و همچنین خیر و شر هر دو را ممکن فرض نکنیم شر محقق نخواهد شد. پس شر به خدا نسبت ندارد.

اشکال

درست است که شر امری قیاسی و امکانی است ولی چرا خدا آفرینش جهان را به نحوی نیافریده و نچیده که قیاس و امکان در کار نباشد؟

و به عبارت دیگر چرا هر موجودی را هم‌آغوش با خوشبختی و کامروایی خودش نیافرید که روی بدی و بدبختی و ناکامی را نبیند، چنانکه عدد «۴» هرگز روی فردیت و عدد «۳» هرگز روی زوجیت نمی‌بیند؟

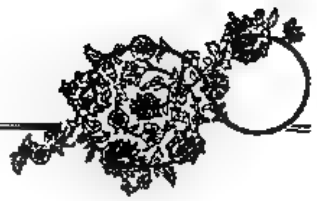
پاسخ

معنی این سخن به حسب تحلیل این است که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لاماده و لاطبیعت قرار نداد؟

زیرا قیاس و امکان نامبرده لا رمهٔ معنی ماده است، و اگر موجودی امکانِ داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد مادی نخواهد بود.

اگر این جهان این خاصه را نداشت که هریك از اجزاء آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط، منافع وجودی خود را می یابد و بی آن تهی‌دست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود.

پس روشن شد که: هر شر و فساد از آن جهت که شر و فساد است نسبتی به واجب‌الوجود ندارد و از آن جهت که نسبت به واجب‌الوجود دارد شر و فساد نیست.



در مقالهٔ ۱۰ روشن ساختیم که: جهان طبیعت یك واحد حرکت می‌باشد که بعینه متحرك نیز هست، و همچنین اثبات کردیم که حرکت بی‌مقصد تصور ندارد.

و از این دو نظریه نتیجه گرفته می‌شود که:

عالم ماده مقصدی دارد که به سوی او متوجه است و چون هدفی است که مجموع جهان با همهٔ اجزاء و شرایط و علل داخلی خود به سوی او رهسپار می‌باشد دیگر هیچ مانعی در راه انجام گرفتن آن معنی ندارد. ناچار ضروریّ‌التحقق و حتمیّ‌الوقوع خواهد بود[1].

۱. اشاره ای اجمالی به مسألهٔ فوق العاده مهم معاد است. در باب معاد مسائل زیادی هست که باید بحث شود و درخور یك کتاب است. اولین بحث علمی دربارهٔ معاد این است که آیا معاد حقیقتی است موافق با قوانین خلقت و آفرینش و یا یك قانون استثنائی است و با هیچ قانونی از قوانین خلقت وفق نمی‌دهد؟ و بر فرض اول آیا معاد از لوازم تجرد روح است و یا ربطی به تجرد روح ندارد؟ و بر فرض دوم آیا قبول معاد براساس تعبد محض است و یا قانون عقل (عقل عملی که مورد استناد متکلمین است یعنی مسائل مربوط به حسن و قبح) آن را ایجاب می کند؟

۲۱۲ ـــــــ

مسائلی که در این مقاله به ثبوت پیوسته است

۱. بحث از خدای جهان فطری انسان است.
۲. این بحث به نتیجه می‌رسد.
۳. فواید این بحث و آثارش روشن است.
۴. جهان آفرینش آفریدگاری دارد.
۵. ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم.
۶. خدا یکی است.
۷. خدای هستی همهٔ کمالات هستی را دارد.
۸. صفاتی که با تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند برای خدا ثابت‌اند.
۹. صفاتی که به عدم تحلیل می‌شوند از خدا منفی هستند.
۱۰. صفات ثبوتی عین ذاتند.
۱۱. نوعی دیگر از صفات هستند که از ذات خارج هستند و آنها «صفات نسبیّه» می‌باشند.
۱۲. آفرینش جهان از خداست.
۱۳. آفرینش جهان و خاصه ماده را چگونه باید تصور کرد
۱۴. جهان آفرینش مرکّب است از سه مرتبه: ماده، مثال، عقل؛ که به ترتیب روی‌هم چیده شده‌اند.
۱۵. پدیده‌های هریك از این سه مرتبه معلول هم‌سنخ خود می‌باشند.
۱۶. مجموع هریك از این مراتب، معلول ماقوق خود می‌باشند.
۱۷. مجموع همهٔ این مراتب معلول خدا و نسبت عادل جزء به وی نسبت وسائط می‌باشد.
۱۸. فعلیت نظام آفرینش و فعلیت هر جزء وی به روی «قضا» استوار است و شر به قضا منسوب نیست
۱۹. حوادث جهان ارتباط به «قدر» نیز دارند و آن، اندازه‌دهندهٔ حوادث است.
۲۰. عالم پایانی دارد.

پایان

فهرستها

فهـــرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شمارهٔ آیه	شمارهٔ صفحه
یکاد... انّ الله علی...	بقره	۲۰	۱۷۶
و... فاینما تولّوا..	بقره	۱۱۵	۲۶، ۹۴، ۱۰۵، ۱۱۸
و والّذین آمنوا	بقره	۱۶۵	۷۳
فاذا قضیتم مناسککم...	بقره	۲۰۰	۱۹۹
هل . قضی الامر..	بقره	۲۱۰	۱۹۹
الله. الحیّ القیّوم...	بقره	۲۵۵	۹۴
لله... والله علی کلّ .	بقره	۲۸۴	۹۴
شهدالله انّه...	آل عمران	۱۸	۱۱۷، ۱۱۸
افغیر دین الله .	آل عمران	۸۳	۷۳
حمل انّ الله بکلّ .	مائده	۹۷	۱۷۶
لله... و هو علی کلّ...	مائده	۱۲۰	۲۶
و هوالله فی السّموات...	انعام	۳	۹۵، ۱۰۵
و عنده مفاتح الغیب .	انعام	۵۹	۹۵، ۲۰۲
فلمّا جنّ علیه..	انعام	۷۶	۲۴

۲۱۸ ـــــــ

ما اتّخذ الله من .	مؤمنون	٩١	١٦
الله نور السّموات .	نور	٣٥	١٠٩، ١١٧
نزل به الرّوح الامين	شعراء	١٩٣	٩٥
على قلبك لتكون...	شعراء	١٩٤	٩٥
و .. و له المثل الاعلى...	روم	٢٧	٩٢
فاقم وجهك للدّين .	روم	٣٠	٧٣
ذلك بانّ الله..	لقمان	٣٠	١٠٩
و... لايعزب عنه .	سبا	٣	١٦٨
سبحان ربّك ربّ .	صافّات	١٨٠	١٦٦، ١٧٠
كتابٌ انزلناه اليك.	ص	٢٩	٩٥
والله يقضى بالحقّ..	غافر	٢٠	١٩٩
فقضاهنّ سبع سموات	فصّلت	١٢	١٩٩
سنريهم آياتنا فى الآفاق	فصّلت	٥٣	١١٠، ١٢١
فاطر ليس كمثله...	شورى	١١	٢٦، ٩٤، ١٦٧
و ما كان لبشر .	شورى	١٥	٨٦
افلا يتدبّرون القرآن...	محمّد	٢٤	٩٥
فالمقسّمات امراً	ذاريات	٤	٩٥
فاوحى الى عبده...	نجم	١٠	٨٧
و انّ الى ربّك المنتهى.	نجم	٤٢	٢١٢
انّا كلّ شئ...	قمر	٢٩	٢٠٠
و النّجم و الشّجر يسجدان	رحمن	٦	٨٦
سبّح لله ما فى...	حديد	١	١٧
هو الاوّل و الآخر...	حديد	٣	١٧، ٢٦، ٩٤، ١١٧
هو الّذى خلق	حديد	٤	١٧، ٢٦، ١٠٥، ١٩٤
ما اصاب من.	حديد	٢٢	٩٥
سبّح لله ما فى..	حشر	١	٧٣
هو... الملك القدّوس .	حشر	٢٣	٢٦، ٩٤
هوالله الخالق...	حشر	٢٤	١٣١
سبّح لله ما فى...	صف	١	٧٣
الا يعلم من .	ملك	١٤	٢٦
فالمدبّرات امراً...	نازعات	٥	٩٥
الّذى خلق فسوّى	اعلى	٢	٨٦
و الّذى قدّر فهدى.	اعلى	٣	٨٦
فذكّر انّما انت مذكّر.	غاشيه	٢١	٧٣

۲۲۰ ـــــــ

فهرست اشعار عربی

مصرع اوّل اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
الا انّ ثوباً خیط من نسج تسعةٍ	۱	—	۳۲
الکلّ عبارةٌ و انت المعنی	۱	—	۱۱۰
جلّت فی تجلّیها الوجود لناظری	۱	ابن فارض مصری	۱۱۱
یا من هو اختفی لفرط نوره	۱	حاج ملّاهادی سبزواری	۱۱۹

فهرست اشعار فارسی

مصرع اوّل اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
آفتاب آمد دلیل آفتاب	۳	مولوی	۱۱۹
آفرینش همه تنبیه خداوند دل است	۲	سعدی	۸۱
از آن چرخی که گرداند زن پیر	۱	نظامی گنجوی	۲۴
بحث عقلی گر دُر و مرجان بود	۲	—	۱۳
بس که هست از همه سو وز همه رو راه به تو	۱	—	۱۰۵
پرده ندارد جمال غیر صفات جلال	۲	حاج ملّاهادی سبزواری	۱۱۹
جزءها را رویها سوی کل است	۳	مولوی	۲۱۲
جهان آنِ تو و تو مانده عاجز	۱۰	محمود شبستری	۲۲
جهان منّقش بر الهیتش	۵	—	۱۴۱
جهان مرآت حسن شاهد ماست	۱	جامی	۱۱۰
چندین هزاره ذرّه سراسیمه می‌دوند	۱	—	۶۹
حجاب روی تو هم روی توست در همه حال	۱	—	۱۱۹
خرّم آنکو عجز و حیرت قوت اوست	۴	مولوی	۲۳
در اندرون منِ خسته دل ندانم کیست	۱	حافظ	۶۹
زهی نادان که او خورشید تابان	۵	محمود شبستری	۱۲۰
عارف از پرتو می رازِ نهانی داتست	۳	حافظ	۱۳۹
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست	۱	—	۷۲
عنقا شکار کس نشود دام باز گیر	۱	حافظ	۱۴۰

۲۲۲ ـــــــ

شیخ صدوق (ابوجعفر محمّد بن علی): ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۰۶
صاحب بن عبّاد (اسماعیل): ۲۰۱
صاحب جواهر الکلام (شیخ محمّدحسین): ۷۵ـ۷۷
صدرالدین شیرازی (محمّد بن ابراهیم قوامی معروف به صدرالمتألّهین): ۱۶، ۲۱، ۹۱، ۹۷، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶
طباطبائی (علّامه محمّدحسین): ۲۰
طبرسی (محمّد بن ابی‌طالب): ۱۸
طوسی (خواجه نصیرالدّین محمّد بن حسن): ۱۶، ۹۷، ۱۷۸، ۱۹۴
عبدالرحیم قصیر: ۱۷۳
عبدالملك بن اعین: ۱۷۳
علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین (ع): ۱۷، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۵۹، ۲۰۶
علی بن الحسین، امام سجّاد (ع): ۱۷، ۲۰
علی بن موسی‌الرّضا (ع): ۱۵
عمرو بن عبید معتزلی: ۲۳
عیسی بن مریم، مسیح (ع): ۱۲۵
فارابی (ابونصر محمّد بن محمّد): ۱۶، ۹۸، ۹۹
فخرالدّین رازی (ابوعبدالله محمّد بن عمر): ۱۱۳
فروغی (محمّدعلی): ۷۱، ۷۲، ۱۲۵
فروید (زیگموند): ۷۲
فرید وجدی: ۲۵
فلاماریون (نیکلا کامیل): ۵۱، ۱۱۲
قائنی (مهدی): ۷۱
قاضی عبدالجبّار معتزلی: ۲۰۱
قاضی عضدالدّین ایجی: ۲۰۰
قطب (محمّد): ۲۵
کاپلستون (فردریك چارلز): ۳۴
کارل (آلکسیس): ۷۰، ۷۱
کانت (امانوئل): ۱۲۵، ۱۲۸
کلینی (محمّد بن یعقوب): ۱۸
کنت (اگوست): ۵۱، ۱۱۲
کوالیه (والد): ۱۲۵
لاپلاس (پیر سیمون مارکی دو): ۷۷، ۷۸
لاوازیه (آنتوان لوران دو): ۱۸۹
لاهیجی (محمّد): ۲۲، ۲۳، ۱۲۰
لایب نیتس (گوتفرید ویلهلم): ۱۲۵، ۱۲۸
مالك بن انس: ۱۹
محمّد بن عبدالله، رسول اکرم (ص): ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۴۴، ۷۳، ۸۷
محیی‌الدین ابن عربی حاتم طائی اندلسی (ابوبکر): ۱۱۹
مفضّل بن عمر: ۷۵
موریسون (کرسی): ۷۷ـ۷۹
موسی بن عمران (ع): ۸۵
مولر (ماکس): ۱۶۲
مولوی (جلال‌الدّین محمّد): ۲۲، ۲۳، ۶۸، ۱۰۷، ۱۱۹
میرزای قمی (ابوالقاسم بن حسن): ۲۳
میل (جان استوارت): ۵۵
ندوی (سیّدابوالحسن): ۲۵
نظامی گنجوی (ابومحمّد الیاس بن یوسف): ۲۴
نظیری نیشابوری (محمّدحسین): ۶۹
نیشابوری (مسلم بن حجّاج): ۱۸
نیوتن (سراسحاق): ۸۷
یوسف بن یعقوب (ع): ۲۳
یونگ (کارل گوستاو): ۷۲

فهـرست اسامی کتب، نشـریات، مقالات

اتوبیوگرافی جان استوارت میل: ۵۵
احیای فکر دینی در اسلام: ۳۴
اسفار اربعه: ۲۱، ۹۷، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۸۳، ۲۰۲
اشارات و تنبیهات: ۱۲۰، ۱۳۹، ۱۷۱
انجیل: ۷۲
انسان موجود ناشناخته: ۷۰
انسان و سرنوشت: ۱۹۸، ۲۰۴
تاریخ علم کلام: ۱۹، ۲۰
تاریخ فلسفهٔ غرب: ۱۸
تجریدالاعتقاد: ۹۷، ۱۷۸، ۲۰۰
تفسیرالمیزان: ۲۰، ۲۱، ۱۷۴
توحید صدوق: ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۰۶
توحید مفضّل: ۷۵
تورات: ۷۲
جواهر: ۷۵ـ۷۷
چرا مسیحی نیستم؟: ۵۵، ۵۶
خدا در طبیعت: ۵۱، ۱۱۲
دنیایی که من می‌شناسم: ۷۳
دین و روان: ۷۱
راز آفرینش انسان: ۷۷ـ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۸ـ۹۰
راه طی شده: ۲۷ـ۳۰
سیر حکمت در اروپا: ۴۸، ۴۹، ۷۲، ۱۲۵
سیر فلسفه در ایران: ۳۴
شرح اشارات: ۲۰۲
شرح گلشن راز: ۲۲، ۱۲۰
شفا: ۱۱، ۱۸۳، ۱۹۱
صحیفهٔ سجّادیّه: ۷۵
ظهرالاسلام: ۱۸
عدل الهی: ۶۶
عرفان و منطق: ۳۴
علل گرایش به مادیگری: ۳۳
علی اطلال المذهب المادی: ۲۵
قرآن کریم: ۱۵، ۱۶، ۱۸ـ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵ـ۳۰، ۷۳، ۷۵، ۸۵، ۹۲ـ۹۶، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۲
قوانین الاصول: ۲۳
کافی: ۱۵، ۱۷، ۶۷، ۷۰، ۷۳
گلشن راز: ۲۲
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین: ۲۵
مجموعهٔ رسائل صدرالمتألّهین: ۲۰۲
مذهب و علوم (مقاله): ۷۲
مشاعر: ۱۲۱
مفردات القرآن: ۱۰۹، ۱۹۹
مقدمه‌ای بر فلسفه: ۱۲۵
منظومه: ۱۱۹
مواقف: ۲۰۰
نهج‌البلاغه: ۱۰، ۱۵، ۱۸، ۷۴، ۷۵، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۴
نیایش: ۷۰، ۷۱